B
3647
C36

BIBLIOTECA DI FILOSOFIA CONTEMPORANEA

G. CAPONE BRAGA

SAGGIO SU ROSMINI

IL MONDO DELLE IDEE

LIBRERIA EDITRICE MILANESE
MILANO 1914

BIBLIOTECA

DI FILOSOFIA CONTEMPORANEA

SAGGIO SU ROSMINI

G. CAPONE BRAGA

D
364
C3
191

SAGGIO SU ROSMINI

IL MONDO DELLE IDEE

MILANO
LIBRERIA EDITRICE MILANESE

1914

B
3647
C36

PROPRIETÀ LETTERARIA
RISERVATI TUTTI I DIRITTI

A MIO PADRE E A MIA MADRE

SOMMARIO E INDICE

INTRODUZIONE . . . . . pag. 11
SEZIONE PRIMA - L'ORIGINE DELLE IDEE . . . » 21

I.

Il Problema. — Il punto di partenza della filosofia rosminiana è la ricerca dell'origine delle idee. Difficoltà che s'incontra in questa ricerca. Come questa difficoltà si possa ridurre alla spiegazione del giudizio.

II.

Stato della questione. — Principî da seguire nel trattare la questione. — Filosofi che hanno peccato di difetto, e filosofi che hanno peccato di eccesso. Che cosa resti da fare dopo Kant.

III.

Soluzione del problema. — Il primo giudizio si spiega con l'idea dell'essere indeterminato o possibile.

IV.

Natura dell'idea dell'essere. — L'idea dell'essere non è un'immagine sensibile. — Essa non presenta che la semplice *possibilità* delle cose. Oggettività, semplicità, unità, universalità, necessità, immutabilità e indeterminazione dell'essere. L'essere possibile è ciò che c'è di veramente razionale nelle nostre cognizioni, e ha caratteri opposti a quelli delle sensazioni.

V.

Origine di tutte le idee in generale. — Qualunque idea o è l'ente concepito senza nessun modo o è l'ente più o meno determinato dai suoi modi. I modi ci sono suggeriti dal senso.

VI.

Origine dei primi principî della ragione. — Il principio di cognizione. — Il principio d'identità e quello di contraddizione derivano dal principio di cognizione. — Suddivisioni del principio di contraddizione. — Il principio della ragione sufficiente non è che una di queste suddivisioni. Dal principio di contraddizione deriva il principio di causa e quello di sostanza. Tutti i principî della ragione derivano dall'idea dell'essere.

VII.

Origine delle idee pure. — Dall'idea dell'essere nascon le idee di unità, di numero, di possibilità, di necessità, di universalità. Dall'idea dell'unità derivano le idee del tutto e delle parti, le idee di quantità, di identità, di diversità, di somiglianza, e di dissomiglianza, di uguaglianza e di disuguaglianza. Anche le idee di verità, di bontà, di bellezza derivano dall'intuito dell'essere.

*
* *

Origine delle idee di sostanza e di causa. — La spiegazione dell'origine dell'idea di sostanza si riduce alla spiegazione della percezione intellettiva. Spiegazione della percezione intellettiva.

*
* *

La dimostrazione dell'origine dell'idea di causa è simile a quella dell'idea di sostanza.

*
* *

Relazione fra l'idea di sostanza e quella di causa. L'intelletto non fa che integrare la percezione sensata con l'idea dell'ente.

VIII.

Origine delle idee non pure. — Le idee non pure sono applicazioni delle idee pure alla sfera degli enti reali. Origine dell'idea di sostanza

corporea e di quella di sostanza spirituale. Origine dell'idea di tempo, di movimento e di spazio.

***

Riepilogo.

IX.

Considerazioni. — Unità del mondo ideale. — Rapporto che passa fra l'idea dell'essere e le altre idee. Connessione fra questo rapporto e quell'unità.

SEZIONE SECONDA - ESAME DELLE PRINCIPALI OBIEZIONI RIVOLTE AL ROSMINI . . . . . pag. 63

I.

Obiezioni del Mamiani. — Le critiche del Mamiani nel *Rinnovamento.* Risposta del Rosmini. — Altre critiche del Mamiani nelle *Lettere.* — Osservazioni su queste critiche.

II.

Obiezioni del Gioberti. — Le critiche del Gioberti nell'*Introduzione allo Studio della Filosofia.* Osservazioni su queste critiche. Risposta del Tarditi e del Barone. La polemica Gioberti - Tarditi. — Le due ragioni per cui secondo il Gioberti nel sistema rosminiano non si spiega la percezione dei sussistenti.

***

Valore delle obiezioni del Gioberti. — Risposta del Rosmini. Risposta del Pestalozza. — Risultato della polemica.

III.

Schiarimenti. — La spiegazione che il Rosmini dà della percezione intellettiva è difettosa. Inoltre, il possibile non potendo vestirsi dei modi *sostanza* e *causa,* è erronea la derivazione dell'idea di sostanza e di quella di causa dall'idea del possibile. I modi che il Rosmini vuol appiccicare all'ente possibile cozzano con questo. Differenza fra le idee elementari del possibile e le idee di sostanza e di causa.

III.

Le tre forme fondamentali dell'essere. Si trova una conferma dell'inposibilità di spiegare tutta la conoscenza umana con la sola idea del possibile nel fatto che il Rosmini stabilisce nell'*Ontologia* tre forme fondamentali dell'essere. Queste tre forme s'escludono perchè esprimono una reciproca opposizione e perchè l'essere identico, che tutte le conterrebbe, è qualcosa d'insussistente. Neppure la dimostrazione con cui il Rosmini cerca di persuaderci che dall'essere ideale si possa dedurre la necessità dell'essere reale e dell'essere morale, raggiunge il suo intento.

*
* *

Riepilogo.

IV.

Obiezioni del Balmes. — L'idea dell'essere non è l'unica forma dell'intelletto: essa non ci farebbe conoscere i modi dell'essere se non fosse accompagnata da qualche idea determinata. Necessità d'ammettere l'intuito del non essere. Senza l'idea del non essere non si spiega il principio di contraddizione e quello di ragione. Necessità di completare la critica del Balmes. Con l'idea dell'essere soltanto non si spiega neppure il *sapere riferente,* ossia tutte le idee di rapporti e tutti i principî che enunciano rapporti. Di queste idee non si spiegano specialmente l'idea di diversità, quella di somiglianza e tutte le categorie (azione, quantità, spazio, tempo etc).

VI.

CONCLUSIONE . . . . . pag. 145

INTRODUZIONE.

Nella prima metà del secolo scorso, mentre Antonio Rosmini, Vincenzo Gioberti e Terenzio Mamiani agitavano i problemi più tormentosi della gnoseologia e della metafisica, scossi dall'indifferenza per le grandi concezioni del mondo ci s'occupò abbastanza in Italia di questi filosofi, del Rosmini in particolare pro e contro il quale furono scritti parecchi volumi. Ma dalla morte dell'insigne roveretano (1855) ben poco è stato pubblicato sulla sua dottrina, specie dopo il 70. Se si tolgono alcuni studi recenti (1), che dimostrano come sia da pochi mantenuto ancor vivo

(1) Cito i più importanti: F. De Sarlo, *Le basi della biologia e della psicologia secondo il Rosmini, considerate in rapporto ai risultati della scienza moderna*, Roma, 1893, e *La Logica di A. Rosmini ed i problemi della logica moderna*, Roma, 1893; R. Benzoni, *La simpatia nella morale dell'evoluzione e nel sistema rosminiano*, nella *Rivista italiana di filosofia*, Anno I; G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, Pisa, 1899; Carabellese, *La teoria della percezione intellettiva di A. Rosmini*, Bari, 1907; Caviglione, *Il Rosmini vero*, nella *Cultura Filosofica*, Anno IV e V; Billia, *L'esiglio di Sant'Agostino*, Torino, 1912.

il culto dei nostri eroi del pensiero, oggi gl'italiani in genere non sanno o non vogliono sapere d'aver avuto una filosofia *loro propria*, un grande sistema da contrapporre alle costruzioni, più celebri ma forse non più salde, dei filosofi europei. Alcuni non sanno neppure che cosa volesse il Rosmini.

Senza dubbio la causa principale dell'oblio in cui per molto tempo è stata lasciata l'opera del Rosmini va ricercata nella prevalenza acquistata dalla scienza sulla filosofia dopo la caduta della scuola hegeliana, verso la metà del secolo XIX. Dal 60 in poi il darwinismo, eliminando ogni principio teleologico nelle scienze degli esseri viventi, e spiegando tutto meccanicamente, celebrò i suoi trionfi e s'impose anche fuori dell'ambito delle scienze biologiche (nella glottologia, nella sociologia, nella chimica etc.) Nello stesso tempo la scienza esatta e il positivismo destarono l'entusiasmo degli studiosi. Pareva che la scienza, fondandosi sul semplice meccanismo, dovesse risolvere anche i problemi più paurosi della filosofia (per es. il problema dell'origine della vita, dell'origine dell'uomo) e potesse appagare le esigenze più profonde della ragione e del cuore, sostituendosi persino alla religione, all'arte, alla morale. È naturale che in questo periodo di meccanismo, d'empirismo e di positivismo, l'ideologia rosminiana col suo mondo delle idee dovesse sembrare qualcosa di fantastico e dovesse quindi esser trascurata. Chi ricordava più, se non come un sogno lontano, impallidito, il fenomeno importantissimo della fioritura d'una *filosofia italiana*?

Ma oggi che ormai s'è visto che la scienza non può risolvere tutti i problemi e non può appagare

tutte le esigenze dello spirito, oggi che si torna a parlare di conoscenze a priori e di scienze d'idee, è necessario per noi italiani esaminare l'ideologia rosminiana, disperdendo le nebbie che la circondano. È necessario veder chiaramente che valore abbia la nostra filosofia e quale sia la parte vitale di essa.

Per ben comprendere i caratteri fondamentali dell'ideologia rosminiana, bisogna tener conto soprattutto di due condizioni in cui essa sorse: la diffusione, specialmente nell'Italia settentrionale, del sensismo, e l'efficacia esercitata dal criticismo kantiano nella filosofia europea in genere e nella filosofia italiana.

Il sensismo del Locke e del Condillac in Italia aveva avuto i sostenitori più celebri in Melchiorre Gioia e in G. D. Romagnosi, ed era stato professato e diffuso anche da F. Soave, dal Cicognara, dal Cesarotti, da Paolo Costa, dal Borelli e da altri. È vero che il Romagnosi aveva tentato di correggere in qualche modo il sensismo, ammettendo un *senso logico* o *razionale* che si manifestava nel verbo intellettuale, ossia nel connettere le nozioni. Ma il sensismo era rimasto sempre sensismo; e il Rosmini, pensando che questo sistema fosse non solo pericoloso — perchè rendeva lo spirito schiavo delle cose esterne, gli toglieva ogni idealità e perciò lo infiacchiva — ma anche falso — perchè la conoscenza non può restringersi al sensibile — si oppose energicamente ad esso (1), affermando l'esistenza di

(1) Com'è noto, in uno degli *Opuscoli* pubblicati prima del *Nuovo Saggio* (1827-1828) il Rosmini criticò le opinioni di M. Gioia;

un mondo d'idee, il mondo dell'essere ideale, che è alla base di tutte le scienze. Ecco dunque il carattere fondamentale del sistema rosminiano: *l'idealismo.* Quest'idealismo però non nega, come quello del Berkeley, la realtà del mondo esterno; le cose esterne per il Rosmini esistono e agiscono sui nostri sensi, e non si possono confondere con le idee, quantunque senza le idee non si potrebbero conoscere. Dunque il sistema del Rosmini è un idealismo nel senso che le cose esterne, le quali realmente esistono fuori di noi, ci si rivelano solo attraverso il mondo delle idee.

Ma, come s'è detto, per comprendere il sistema del Rosmini, bisogna tener conto anche dell'efficacia esercitata da E. Kant nella filosofia italiana ed europea.

Nel tempo in cui scriveva il Rosmini il criticismo in Germania era stato già svolto fin nelle sue conseguenze ultime dai filosofi romantici.

In Italia dal 1820 al 1826 era uscita a Pavia la *Critica della Ragion Pura* tradotta dal Mantovani. Nel 1819 erano stati pubblicati a Napoli i due primi volumi del *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza* del Galluppi, in cui è evidente l'efficacia della filosofia Kantiana.

Ebbene, il Rosmini ritenne che la dottrina del Kant, la quale secondo lui conduceva al soggettivismo e quindi allo scetticismo, rappresentasse un gra-

---

nel *Rinnovamento*, nella *Filosofia del diritto* e altrove, qua e là, (per es. in *Storia comparativa e critica dei Sistemi intorno al principio della morale.* Prefazione) combattè la dottrina di G. D. Romagnosi.

ve pericolo per la filosofia, e perciò s'oppose energicamente al « grande sofista » di Königsberg. Com'è noto, le forme che secondo il Kant la ragione deve applicare agli oggetti per conoscerli, derivando dalla nostra coscienza pura, hanno semplicemente un valore soggettivo; nel criticismo quindi non si dà una conoscenza oggettiva vera e propria. Ecco il germe dello scetticismo. Perciò il Rosmini adoperò tutte le sue forze per allontanare questo grave pericolo, cercando *qualcosa d'oggettivo*, che desse un saldo punto d'appoggio a ogni scienza e a ogni dottrina; e credè d'aver veramente trovato nella nostra mente qualcosa d'oggettivo, poichè noi pensiamo continuamente l'essere, e il pensiero dell'essere è il pensiero di *ciò che è in sè e per sè*, indipendentemente dal soggetto. Così diviene chiaro un altro carattere del sistema e del mondo delle idee del Rosmini: la sua *oggettività*. Appunto a causa di questo carattere l'ideologia rosminiana si riconnette con tutto il movimento filosofico odierno, diretto da A. Meinong e da E. Husserl, che vuol fondare una scienza a priori oggettiva, una scienza d'idee (la *Teoria degli oggetti* del Meinong e la *Logica pura* di E. Husserl).

Ho detto che il Rosmini s'oppose a E. Kant; non potè fare a meno tuttavia di risentire l'efficacia del grande filosofo tedesco; tanto che da qualcuno è stato detto « il Kant italiano ». Infatti egli, come E. Kant, per risolvere il problema della conoscenza, nelle nostre nozioni distinse con ragione un momento o parte materiale (*materia*) e un momento o parte formale (*forma*). La materia consiste in tutto ciò che è percettibile per mezzo dei sensi;

la forma consiste in tutto ciò che è intelligibile, razionale, afferrabile per mezzo dell'intelletto. Queste due parti sono irriducibili fra loro, non si possono derivare l'una dall'altra; e voler spiegare la conoscenza umana ammettendo solo una di esse è impresa vana. Sicchè il Rosmini ammise il sensibile e l'intelligibile; ma l'originalità sua fu nel tentativo di derivare tutto l'intelligibile, tutta la parte formale, da una fonte *unica*, da un'idea suprema: dall'idea dell'essere possibile. Sicchè la parte materiale della conoscenza è data dai sensi; la parte formale deriva tutta dall'idea dell'essere. Anzi, per parlare esattamente, l'esperienza pura e semplice, la percezione sensoriale per sè non costituisce una conoscenza vera e propria, poichè la sensazione bruta è qualcosa d'oscuro, di non conosciuto, è qualcosa d'invisibile, è priva d'ogni luce. Non c'è cognizione se non a patto che l'oggetto sia cosa opposta e diversa dal soggetto. Ma la sensazione è una modificazione del soggetto senziente, dunque essa non è oggetto, e perciò non è cognizione; essa è cieca (1). Ciò che illumina la sensazione e ce la fa conoscere, *vedere*, è lo splendore che emana dall'idea dell'ente, ossia è la parte formale della conoscenza.

Immaginatevi un sistema di mondi giranti nello spazio avvolto compiutamente dalla tenebra più profonda; voi, per quanto vi sforzaste e acuiste la vista, in questo tenebrore non vedreste nulla. Ora supponete che in un punto qualunque di questo spa-

---

(1) *Il Rinnovamento della filosofia in Italia proposto dal C. T. Mamiani della Rovere ed esaminato da A. Rosmini Serbati.* Libro II, cap. XXVI.

zio scaturisca una sorgente di luce: allora i corpi celesti sarebbero illuminati, e voi li *vedreste*. Così appunto il Rosmini concepisce la conoscenza. Le sensazioni di per sè sono qualcosa d'oscuro, di non conosciuto; solo per mezzo della luce dell'essere noi le conosciamo e le intendiamo; ed esaminando qualsiasi nozione umana acquisita, vi troviamo sempre due elementi: un elemento materiale (materia - sensazione) e un elemento formale (forma - idea), proprio nello stesso modo che in ciascun corpo celeste illuminato troviamo la materia e la luce che illumina la materia.

Se non ci fosse la luce dell'essere, noi non vedremmo niente, non comprenderemmo niente. Ecco perchè il Rosmini dice che l'idea dell'essere è ciò che *forma* l'intelletto e la ragione umana. Infatti noi riceviamo la materia della conoscenza dalle sensazioni, ma le sensazioni non sono ancora cognizioni; perchè la materia diventi cognizione intellettiva, bisogna che vi s'aggiunga la forma, l'essere, ossia bisogna che ciò che è percepito col senso sia considerato in relazione con l'essere. Ora, l'essere è visto dall'intelletto. La ragione non fa che applicare l'essere alle sensazioni. Dunque, se l'essere è l'oggetto essenziale dell'intelletto e della ragione, vuol dire che l'intelletto e la ragione non esistono in noi se non perchè vediamo l'essere. Ossia l'idea dell'essere è ciò che *forma* il nostro *intelletto* e la nostra *ragione*, è ciò che ci rende esseri intelligenti, animali ragionevoli, e dà origine a tutta la parte razionale delle nostre cognizioni. Perciò esso è come il sole del mondo delle idee, è la luce di tutte le conoscenze umane. Le altre idee non sono che raggi

di questa fonte *unica* di splendore. Ecco dunque determinato un altro carattere del mondo delle idee del Rosmini, l'*unità*: carattere che diverrà più chiaro nell'esposizione che faremo dell'ideologia rosminiana.

Come si sarà visto, il sistema del Rosmini ha, specialmente per noi Italiani, un'importanza grandissima. Esso rappresenta uno dei tentativi più energici per salvare il pensiero dal pauroso fantasma dello scetticismo e per dare all' Italia una filosofia *sua propria*: una filosofia saldamente fondata su un principio *oggettivo*, immune da equivoci e da sofismi. È, nella cultura filosofica italiana, la prima pulsazione vigorosa d'una vita nuova, d'una nuova attività spirituale (idealismo ontologico): senza di esso non si capirebbe nè la filosofia del Gioberti, nè quella del Mamiani e di altri pensatori. Ordinato mediante un principio fondamentale *unico* (l'idea dell'essere), esso è presentato con acutezza intellettiva e con rigore d'analisi: è una costruzione grandiosa, compiuta in tutte le sue parti (metafisica, ideologia, logica, antropologia, biologia, psicologia, morale, pedagogia, teosofia, filosofia del diritto, filosofia della storia), è insomma un vero sistema. Perciò merita tutta la nostra considerazione e tutto il nostro rispetto; e, connettendosi con teorie moderne, può ancora servire ad orientarci in mezzo alla molteplicità di correnti filosofiche.

Intanto, a proposito dell'ultimo carattere del mondo delle idee (l'unità), nasce spontanea questa questione: il Rosmini è veramente riuscito a derivare tutto il razionale dall'idea dell'essere? ed è possibile derivare tutta la parte formale della conoscenza

da una fonte unica, o bisogna ammettere diverse scaturigini delle nostre nozioni? Questo è il problema che noi esamineremo e cercheremo di risolvere. Perciò prima di tutto esporremo in breve i punti fondamentali della dottrina del Rosmini, mostrando com'egli derivi tutto il razionale dall'idea dell'essere; esamineremo poi se il Rosmini sia veramente riuscito a trarre tutti i principî razionali e tutte le idee dalla nozione dell'essere possibile.

Naturalmente, nel fare quest'indagine, dovremo tener conto anche delle obiezioni rivolte al Rosmini dai suoi avversari. Il nostro lavoro consterà quindi di due sezioni: nella prima parleremo del tentativo del Rosmini di trarre tutto il razionale dall'idea del possibile; nella seconda, esaminando le basi del sistema del Rosmini e vagliando anche le obiezioni dei suoi avversari, vedremo se questo tentativo sia riuscito.

SEZIONE PRIMA

L'ORIGINE DELLE IDEE.

I.

Il problema. — Il punto di partenza della filosofia rosminiana è la ricerca dell'origine delle idee, la ricerca dell'origine della verità « ove sono le sorgenti del fiume della vita ». Dice il Rosmini: l'uomo possiede delle cognizioni, pensa a varie cose, ha insomma delle idee. Questo è un fatto che ognuno può osservare. Ora, come si producono queste idee? qual'è la loro origine? per quale cagione si trovano nello spirito nostro? in qual modo noi le acquistiamo? Questo è il problema. Nello spiegare questo problema s' incontra subito una grande difficoltà.

La mente umana non può formarsi un'idea generale, se non in uno di questi due modi: 1° o con l'astrazione, 2° o con un giudizio.

Con l'astrazione non facciamo altro che trarre un'idea generale da un'idea particolare, scomponendo l'idea particolare nei due elementi di cui consta, cioè nel *comune*, e nel *proprio*, fissando la nostra attenzione sul comune, e trascurando il proprio; ossia nell'astrazione badiamo solo *alle note comuni*, le quali sono appunto le idee generali.

Ma prima di tutto è qui necessario che già preesista un'idea particolare, per poterne trarre quella generale. E allora la questione non è risoluta. Donde deriva quest'idea particolare?

Inoltre con l'astrazione non facciamo altro che osservare la nota o idea comune, isolandola dalle note proprie, ma non generiamo quest'idea comune nel nostro spirito. Io non potrei osservare nelle idee particolari l'idea comune o generale, se questa già non esistesse nelle idee particolari: infatti come potrei osservarla, se non ci fosse? Sicchè l'astrazione non crea le idee generali, ma le presuppone.

Allora vediamo se si possa spiegare l'origine delle idee per mezzo del giudizio. Il giudizio è quell'operazione con la quale uniamo un dato predicato a un dato soggetto; quindi in quest'operazione: 1° percepiamo il soggetto e il predicato come due cose mentalmente distinte; 2° uniamo queste due cose, ossia affermiamo che sono unite in natura, che sono in un rapporto d'unione. Ma quando facciamo quest'operazione, dobbiamo già avere nella mente qualche idea generale: per es. quando diciamo « questo foglio di carta è bianco », oppure « quest'uomo è sapiente », dobbiamo già avere l'idea generale della bianchezza o della sapienza: altrimenti, non potremmo attribuire tali predicati piuttosto a questi soggetti che a quelli. Sicchè, per poter pronunciare un giudizio, noi dobbiamo concepire prima un predicato distinto dal soggetto; e un predicato distinto dal soggetto è sempre un'idea generale, poichè, fin tanto che non è attribuito a un soggetto, si può attribuire a un numero infinito di soggetti possibili; chè tale è appunto la proprietà e la natura delle idee generali.

Sicchè anche il giudizio presuppone l'esistenza di idee generali.

Questo per le idee generali. La stessa difficoltà sorge nello spiegare l'origine delle idee particolari. L'osservazione ci mostra che l'intelletto non percepisce niente senza fare un giudizio interiore, col quale dice a se stesso: « questa cosa esiste ». Supponiamo per es. che un ente sensibile qualunque, un albero, un sasso, un animale, etc. colpisca i miei sensi. Allora io avrò tutte le sensazioni che quell'ente produce nei miei sensi; la sensazione del colore, della grandezza, della figura etc. Ora, finchè io ho tutte queste sensazioni passivamente e senza nessuna operazione del mio intelletto, io non ho ancora concepito quell'ente in modo intellettuale.

Perchè lo concepisca intellettualmente, perchè cioè me ne formi un'idea, il mio spirito deve pronunciare un giudizio su di esso, deve dire a se stesso: « esiste qualcosa dotato di queste e queste qualità sensibili ». Ora, pronunciando tale giudizio, io non faccio che attribuire l'esistenza a un essere di cui ho percepito solo le qualità sensibili; e così percepisco quest'essere intellettualmente, ne ho cioè la *percezione intellettiva*. In questo giudizio faccio uso di un'idea generale, cioè dell'idea d'esistenza; e, se non avessi quest'idea, non potrei pronunciare il giudizio, quindi non potrei percepire nessuna cosa coll'intelletto, cioè non potrei formarmene un'idea. Poichè avere l'idea d'un ente è lo stesso che percepire coll'intelletto un ente, e percepire coll'intelletto un ente è giudicare che un ente esiste o può esistere; e giudicar questo è lo stesso che classificare l'ente fra le cose esistenti o possibili; sicchè una

percezione sensoriale non diventa idea, se non quando l'oggetto della percezione è classificato fra le cose esistenti o possibili, ossia è considerato come fornito della proprietà comune e universale di esistenza; e per far questo si richiede l'idea dell'esistenza.

Tutte le volte che io mi formo un'idea particolare, per es. l'idea d'un animale particolare, accade questo. Poichè nella formazione di queste idee o percezioni intellettive c'è bisogno sempre di un giudizio in cui sia adoperata l'idea d'esistenza; giacchè in queste idee si pone qualcosa come esistente.

Dunque anche la formazione delle idee particolari è inesplicabile senza presupporre in noi l'idea generale di esistenza. Sicchè si può affermare che non c'è nessuna idea, sia anche idea d'un oggetto particolare, che non contenga in sè un'idea generale, almeno l'idea d'esistenza.

Conclusione: da qualunque parte s'esamini il problema dell'origine delle idee, si è costretti a presupporre nell'intelletto l'esistenza di idee generali. E allora? come si spiega l'origine di tali idee generali?

Questa, secondo il Rosmini, è la vera difficoltà che s'incontra nello spiegare la conoscenza umana; egli dice che il problema della conoscenza non è stato ancor bene risoluto, perchè non è stata vista chiaramente questa difficoltà; invece una difficoltà proposta alla meditazione degli uomini si può dire già mezzo superata; e importa massimamente che la difficoltà sia proposta bene, con semplicità ed esattezza. Il che Rosmini fa meravigliosamente. Egli osserva che in fondo la difficoltà proposta si riduce a quest'altra: se si suppone che noi non ab-

biamo ingenita nessun'idea generale, com'è possibile il nostro primo giudizio? Infatti il giudizio è un'operazione dell'intelletto, nella quale si fa uso di una idea generale: ora, se non si ha un'idea generale, come si può usarla, cioè com'è possibile pronunciare un giudizio?

Dunque, se non si ha qualche idea generale, non è possibile pronunciare giudizio. Ma, tolto alla mente il giudizio, essa resta inerte, morta. Il giudizio è l'attività della mente, è la vita del pensiero.

Abbiam visto che l'intelletto non percepisce niente senza formulare qualche giudizio, almeno questo: « il tal ente esiste ». Io non saprei che un solo ente esiste, se non dicessi o avessi detto a me stesso: « quest'ente esiste ». Sapere dunque che un ente esiste è lo stesso che dire interiormente che quest'ente esiste.

La conoscenza degli enti reali non è che un'affermazione interna, un giudizio. Ma allora come si spiega il primo giudizio, se non c'è nell'intelletto nessun' idea generale? e se non si spiega il primo giudizio, come si spiega l'origine delle idee, le quali sono formate mediante giudizî? come si spiega il fatto della conoscenza?

Ecco il problema da risolvere. Ecco la difficoltà da superare.

II.

Stato della questione. — Nel trattare questa questione, dice il Rosmini, si debbono seguire due principii: 1° nella spiegazione dei fatti dello spirito umano non si deve assumere meno di quanto sia necessario per spiegarli, 2° ma non si deve neppure assumere

più di quanto sia necessario a dar ragione dei fatti. Ossia bisogna assumere il minimo possibile, quello che è sufficiente: poichè ciò che non è necessario per la spiegazione è superfluo e del tutto gratuito, mentre, se si assume meno del necessario, non s'assegna una ragione sufficiente, e non si risolve veramente il problema. Bisogna dunque cogliere nel giusto, e di tutte le spiegazioni dei fatti dello spirito bisogna preferire quella più semplice e quella che esige meno supposizioni delle altre. Ora, se esaminiamo la storia del problema dell'origine delle idee, vediamo, dice il Rosmini, che alcuni filosofi hanno peccato di difetto, altri d'eccesso, ossia alcuni hanno ammesso troppo poco d'innato nella mente, altri hanno ammesso troppo d'innato. Quelli che hanno peccato di difetto sono i sensisti in genere (il Locke e il Condillac) (1) e anche gli Scozzesi (Reid e Dugald Stewart). Quelli che hanno peccato per eccesso sono Platone, Leibniz e Kant. Kant in vero ha fatta un'analisi accurata e profonda delle cognizioni, e ha trovato che esse risultano di due elementi, l'uno dei quali si riduce al sensibile (materia), mentre l'altro non si può ridurre al sensibile (forma). Non c'è bisogno di considerare come innata la materia della conoscenza; invece l'origine della forma va cercata in ciò che portiamo dentro di noi: dunque l'elemento formale delle cognizioni è innato, (*a priori*). Questa parte formale ammessa da Kant però è eccessiva. Bisogna semplificare. Per rispettare il secon-

(1) Il Billia, nell'*Esiglio di Sant'Agostino* (Torino 1912) osserva giustamente che non è esatto dire che i sensisti hanno peccato di difetto, perchè in realtà non hanno ammesso *nulla* d'innato.

do dei principii stabiliti, bisogna ridurre al minimo possibile la parte formale della conoscenza.

Sicchè, dopo gli sforzi di Kant, il problema da risolvere nel campo della conoscenza, si riduce a questo: « Determinare quel *minimo* di cognizione; o sia quella *luce* che rende l'anima intelligente, e perciò idonea alle operazioni intellettive: il qual minimo è veramente appena una scintilla celeste rubata al sole; e tanto quanto può rubarsi di verità, per così dire, mediante un'occhiata a lei data furtiva, istantanea » (1).

III.

Soluzione del problema. — Abbiamo visto che tutta la questione si riduce in fondo a spiegare il primo giudizio, il giudizio primitivo, che ci dà le prime idee. Spiegata l'origine delle prime idee, è spiegata anche l'origine di tutte le altre idee della medesima specie, perchè tutte le nostre idee provengono o dalla prima cognizione delle cose o dalla riflessione su questa cognizione (2).

Ora noi conosciamo prima di tutto i corpi esteriori e noi stessi. L'operazione con cui acquistiamo conoscenza di queste cose è la percezione intellettiva, con la quale, 1° affermiamo mentalmente l'esistenza della cosa percepita con i sensi; 2° nello stesso tempo ci formiamo l'idea di questa cosa. Ma quest'affermazione interiore, come s'è visto, è il giudizio:

---

(1) *Nuovo Saggio*. Sezione Quinta. — *Teoria dell'origine delle idee*, Milano 1838. (La prima edizione è del 1830).

(2) PESTALOZZA, *Elementi di filosofia*. Ideologia. Libro II. Parte 2ª, Milano, 1855.

e giudicare è lo stesso che attribuire un predicato a un soggetto. Ora qui il soggetto, cioè la cosa percepita, c'è. Ma il predicato ? Il predicato è l'esistenza; infatti, come s'è detto, noi, ad ogni percezione, affermiamo l'esistenza della cosa percepita. Ma è impossibile che la mente possa affermare l'esistenza di una cosa, senza saper prima che cosa sia l'esistenza. Dunque, perchè si possa pronunciare il giudizio primitivo, è necessario aver prima nella mente l'idea d'esistenza, ossia l'idea dell'essere.

Per poter dunque spiegare il giudizio primitivo, bisognerebbe provare che preesista nella mente umana l'idea dell'essere.

Si badi però: l'idea dell'essere, necessaria per pronunciare il giudizio primitivo, non può esser determinata, ma dev'essere indeterminata. Infatti, se l'idea dell'essere usata nel giudizio primitivo fosse determinata, potrebb'essere applicata solo alle cose che avessero proprietà corrispondenti alle sue determinazioni, il che non accade, poichè noi affermiamo l'esistenza di qualsiasi ente, dell'ente materiale e dell'ente spirituale, dell'ente finito e dell'ente infinito. Dunque il predicato del giudizio primitivo dev'essere l'idea dell'ente indeterminato.

Ora, l'osservazione ci mostra che effettivamente noi abbiamo l'idea dell'essere indeterminato, universale. Scoperta nella ragione umana quest'idea, cade la difficoltà che s'incontra nel problema della conoscenza.

Io parto da un fatto il più ovvio, dice il Rosmini: il fatto ovvio e semplicissimo da cui parto, è che l'uomo pensa l'essere in un modo universale.

« Pensare l'essere in un modo universale non vuol

dire altro se non pensare quella qualità che è comune a tutte le cose, senza badar punto a tutte le altre qualità generiche o specifiche di esse cose. È in mio arbitrio il porre la mia attenzione piuttosto in una che in un'altra qualità delle cose: ora, quando io metto l'attenzione mia esclusivamente in quella qualità che è a tutte cose *comune*, cioè *nell'essere*, allora suol dirsi che io penso l'essere o l'ente (che è qui per noi il medesimo) in universale. Il negare che noi poniamo, volendolo, la nostra attenzione sull'essere comune delle cose, senza badare ed anzi astraendo da tutte l'altre qualità loro, sarebbe un opporsi a ciò che la più facile osservazione sopra il proprio spirito ci attesta, un contraddire al senso comune, un rinnegare il linguaggio.

E a dir vero, quando io faccio questo usuale discorso: « la ragione è propria dell'uomo, il sentire è comune colle bestie, il vegetare colle piante, ma l'essere è comune con tutte le cose », io considero *l'essere comune*, indipendentemente da tutto il resto. Se l'uomo non avesse la facoltà di considerare l'essere in separato da tutto il resto, questo discorso consueto sarebbe impossibile » (1).

Dunque che noi pensiamo l'essere indeterminato, universale, è un fatto, e pensare l'essere universale è avere l'idea dell'essere universale. Anzi, se si esamina bene la cosa, si vede che l'uomo non può pensare a nulla senza l'idea dell'essere. Non c'è pensiero che possa essere concepito, senza che si trovi in esso mescolata l'idea dell'essere. Se in un oggetto qualunque si astraggono le note proprie, e poi

(1) Rosmini, *Nuovo saggio*. Sezione Quinta, Parte 1ª, Cap. I.

le note meno comuni, e poi quelle più comuni, in ultimo rimane l'esistenza. Allora è pensato un essere perfettamente indeterminato, perfettamente incognito nelle qualità sue, una x; ma in questo caso pur si pensa qualcosa, poichè si pensa l'esistenza indeterminata; non si pensa il nulla, perchè nel nulla non si concepisce nessuna esistenza. Ma, se dopo aver tolto a un ente tutte le qualità, togliamo anche la qualità più generale di tutte, *l'essere,* allora non pensiamo più nulla, non abbiamo più nessun oggetto nel pensiero nostro, ogni pensiero è spento.

C'è dunque in noi l'idea dell'essere indeterminato; in ogni concetto ricompare quest'idea, essa è usata continuamente. Ora si tratta d'indagare la natura di quest'idea suprema.

IV.

Natura dell'idea dell'essere. — 1° L'idea pura dell'essere non è un'immagine sensibile. Poichè non ci possiamo formare un'immagine sensibile di una cosa, se questa non è determinata e individualizzata, e se non è corporea e percettibile coi sensi. Ma l'essere non è tale perchè indeterminato, universale: dunque non possiamo formarcene un'immagine sensibile.

2° L'idea dell'essere non presenta che la semplice *possibilità.* Per comprendere bene questo carattere dell'idea dell'essere, bisogna distinguere l'idea d'una cosa dal giudizio sulla sussistenza della cosa.

La *sussistenza* d'una cosa per il Rosmini è l'esistenza reale e attuale della cosa (esistenza nello spazio e nel tempo). Ora il concepire un'idea e il giu-

dicare che un ente sussiste sono operazioni totalmente distinte: infatti io posso avere un'idea in modo perfetto, cioè quest'idea può comprendere tutte le qualità tanto essenziali che accidentali dell'ente a cui penso, senza però che ancora giudichi che l'essere, a cui si riferisce l'idea, esista realmente. Per es. io posso avere non solo l'idea d'un cavallo in genere, ma d'un cavallo fornito di tutte quelle particolarità che sono necessarie a quest'essere per l'esistenza, sicchè, se fossi creatore, potrei realizzare quest'idea; allora il cavallo sarebbe una copia della mia idea. Ma l'idea del cavallo non riceve nulla dalla sussistenza reale dell'animale. L'idea dev'essere perfetta prima dell'esistenza del cavallo, perchè possa servirmi di norma o di esemplare; e, quando il cavallo è realizzato, l'idea non guadagna niente da esso; perchè l'idea comprende in sè tutte le particolarità del cavallo prima della realizzazione. Sicchè le idee sono indipendenti dall'esistenza reale degl'individui; e, se questi vengono ad esistere, questa sussistenza non aggiunge nulla all'idea. Per questa ragione avere l'idea d'unoggetto e giudicare che questo oggetto sussiste sono due cose diverse. Poichè l'idea è sempre perfetta, tanto se la cosa sussiste, quanto se non sussiste, tanto se giudico, quanto se non giudico sulla sua sussistenza. Il giudizio sulla sussistenza invece presuppone l'idea, ma non è l'idea; esso non fa che produrre in noi la persuasione della sussistenza della cosa. L'idea quindi non serve a farci conoscere le cose come sussistenti: essa ci presenta le cose solo come possibili; la sussistenza è invece conosciuta con un'operazione dello spirito essenzialmente diversa dall'intuizione dell'idea,

cioè col giudizio. Perciò *l'idea dell'essere* non ci dà notizia di qualche essere particolare sussistente, ma ce ne presenta la semplice possibilità; e la possibilità è l'ultima astrazione che possiamo fare in qualunque pensiero nostro: anche quando pensiamo un ente sussistente soltanto, possiamo fare ancora un'altra astrazione, senza che l'ente svanisca: possiamo cioè astrarre la sussistenza, e allora resterà l'idea della semplice *possibilità* dell'ente.

Quest'idea, significando la possibilità delle cose, rappresenta la razionalità, l'idealità delle conoscenze umane, rappresenta la *pensabilità* delle cose. Si dice pensabile tutto ciò che non involge contraddizione. Ciò che è contradditorio non si può neppur concepire, non è oggetto del pensiero, dice il Rosmini. Per es. l'idea di circolo quadrato, che è contradditoria, non si può concepire, è come un nulla. Invece tutto ciò che non è contradditorio, sebbene non sussista nello spazio e nel tempo, si può concepire come *atto* ad esistere realmente, ossia come *possibile*.

3° Un altro carattere dell'idea dell'essere è *l'oggettività*. Infatti l'idea d'un ente vuol dire percezione di una cosa che esiste indipendentemente da qualunque modificazione o passione di altra cosa. Quando pensiamo un ente in universale ovvero qualche ente particolare, non facciamo che considerare quest'ente in se stesso, cioè così com'è, così come sussiste. In tale considerazione di una cosa qualunque non entra nessuna relazione che essa abbia con noi, anzi non entra nessuna relazione che essa abbia con qualsivoglia altra cosa. Perciò l'idea dell'ente è oggettiva, in quanto che con essa non pensiamo qual-

che cosa com'è relativamente a noi (soggetti), ma pensiamo qualche cosa com'è in sè, oggettivamente, indipendentemente da noi soggetti.

4° Altro carattere: la *semplicità*. Ciò che è concepito come possibile non ha nulla di corporeo, d'esteso, quindi non racchiude in sè un *prima* e un *poi*; perciò è perfettamente semplice.

5° Altro carattere è *l'unità* o *identità*. Un ente possibile non è piuttosto in un luogo che in un altro; può realizzarsi in molti luoghi, se è tale da occupar luoghi, o può moltiplicarsi indefinitamente, anche se non si realizza, per sua natura, nello spazio. Per es. quando pensiamo al corpo umano nella sua possibilità, questo corpo possibile è sempre lo stesso, quand'anche si realizzi in molti luoghi e si moltiplichi. I corpi reali diventano molti, ma il concetto o l'idea del corpo resta sempre uno e identico.

6° L'essere possibile è anche *universale e necessario*. Infatti non ripugna che sussista un numero qualunque di enti reali conformi a un'idea; dunque ogni idea è un lume col quale possiamo conoscere un numero qualunque di enti, ossia ogni idea è uniniversale.

Inoltre ciò che è possibile è anche necessario, perchè non c'è via nè verso da pensare che il possibile sia mai stato impossibile. Perciò, essendo l'ente universale e necessario, è la fonte delle conoscenze a priori, le quali sono appunto universali e necessarie.

7° Altro carattere dell'ente possibile è *l'immutabilità ed eternità*. La mente che considera un ente possibile, non può in alcun modo pensare che sorga in esso una mutazione; può solo fare attenzione a

un ente piuttosto che a un altro, ma l'ente resta sempre lo stesso ; perciò l'essere possibile si presenta alla mente come immutabile e quindi come *eterno*, perchè la mente non può pensare che ci sia stato un tempo in cui l'ente possibile fosse diverso da quello che è ora e sarà in appresso.

8° Ultimo carattere dell'essere possibile è *l'indeterminazione*.

In tutte le idee non c'è niente di ciò che appartiene alla sussistenza, sebbene vi possano essere quelle note che costituiscono i generi e le specie. Invece nell'essere universale non solo non c'è nulla della sussistenza, ma non c'è neppure qualsiasi differenza e determinazione di specie e di generi ; sicchè l'essere è ancor più universale delle idee, perchè s'estende a tutti i generi e a tutte le specie possibili.

I caratteri proprî dell'essere sono dunque la possibilità o identità, l'oggettività, la semplicità, l'unità o identità, l'universalità e la necessità, l'immutabilità ed eternità e l'indeterminazione.

Come si vede, questi caratteri che il Rosmini attribuisce all'essere sono anche proprî di tutto ciò che è razionale. Infatti s'è detto sempre che i principî razionali hanno un'esistenza ideale e non ci dànno notizia delle cose in quanto realizzate nello spazio e nel tempo; inoltre ciò che è razionale è qualcosa che vale in sè e per sè, oggettivamente; è anche qualcosa d'immateriale, d'incorporeo, e quindi di semplice ; è inoltre universale e necessario e quindi a priori ; è anche immutabile, eterno, esistente fuori dello spazio e del tempo. Se si considerano per es. il principio d'identità e gli altri prin-

cipî logici, o un concetto quàlunque della logica tradizionale, vi si riscontrano facilmente tutti questi caratteri. Perciò l'essere possibile del Rosmini è ciò che v'ha di veramente razionale nella mente umana, ed è la scaturigine di tutti i principî razionali e di tutte le idee.

Presentando queste note, l'idea dell'essere non può derivare dalle sensazioni, le quali sono caratterizzate da proprietà opposte a quelle dell'essere; infatti le sensazioni non ci dànno qualcosa di possibile, per la ragione che ciò che è possibile non può agire sui nostri sensi e non può produrre quindi sensazioni; le sensazioni sono modificazioni nostre soggettive, e non ci fanno percepire la cosa com'è in sè, oggettivamente; le sensazioni hanno qualche estensione, avendo sede nell'organo esteso, e quindi non sono semplici; le sensazioni sono distinte l'una dall'altra, sono incomunicabili, e perciò non sono qualcosa d'unico e d'identico; le sensazioni sono particolari, accidentali e contingenti (possono essere o non essere), inoltre sono mutevoli e periture; infine le sensazioni sono sempre determinate, poichè, essendo prodotte da oggetti esistenti nello spazio e nel tempo, questi oggetti e gli effetti loro, cioè le sensazioni, devono presentare tutte le determinazioni e tutte le qualità particolari, con le quali soltanto possono esistere nello spazio e nel tempo. Dunque l'idea dell'essere possibile non può derivare dalle sensazioni e non può derivare neppure dal sentimento della nostra propria esistenza, dal sentimento del nostro proprio Io, poichè questo non è altro che una sensazione interna.

Anche quest'opposizione radicale che il Rosmini stabilisce fra l'ente possibile e le sensazioni ci ricorda

il contrasto, rilevato spesso dai filosofi razionalisti, fra ciò che è intelligibile puro e ciò che è empirico.

La conclusione del Rosmini è che l'idea dell'ente non deriva dalle sensazioni, ma è innata; allora, preesistendo nella mente quest'idea universalissima, è possibile pronunciare il primo giudizio, e così è eliminata la difficoltà che s'incontra nello spiegare l'origine delle idee.

Inoltre l'idea dell'ente ci dà il mezzo di risolvere la questione nel modo più semplice, poichè non si può ammettere d'innato meno dell'idea semplicissima dell'essere possibile. Così è rispettato il principio stabilito all'inizio della ricerca, ossia che è necessario assumere il minimo possibile nella spiegazione dei fatti dello spirito. Bisogna però vedere se l'idea dell'essere basta a spiegare l'origine di tutte le idee (secondo principio della ricerca).

Ecco quello che il Rosmini cerca ora di esaminare.

V.

Origine di tutte le idee in generale. — Il Rosmini fa notare dapprima che è facile dimostrare l'origine di tutte le idee per mezzo dell'idea dell'essere, poichè, data l'idea dell'essere, l'origine delle altre si spiega mediante l'analisi dei loro elementi. Infatti abbiamo visto che non si può pensare nulla senza concepirne prima di tutto l'esistenza possibile, la quale rappresenta la parte *a priori*, la *forma* delle nostre cognizioni; dunque tutte le idee hanno in sè la concezione dell'ente. E se nell'idea c'è qualche altra cosa oltre la concezione dell'ente, quest'altra cosa non è che un *modo dell'ente stesso.*

Sicchè qualunque idea o è l'ente concepito senza nessun modo, o è l'ente più o meno determinato dai suoi modi. Questa determinazione rappresenta l'*a posteriori* della conoscenza, la *materia*. Volendo dunque spiegare l'origine delle idee, si deve mostrare 1° in che modo abbiamo l'idea dell'ente; 2° in che modo percepiamo le diverse determinazioni dell'ente. Ora avendo ammesso che l'idea dell'ente è innata, non s'incontra più nessuna difficoltà, poichè le determinazioni dell'ente ci sono suggerite dal *senso*. Per es. quando penso una palla d'avorio, penso due cose: 1° qualche cosa che può esistere, 2° e che questo qualche cosa è di una data grandezza, di un dato colore etc. Ora, giacchè l'idea dell'esistenza possibile è innata in me, per spiegare come arrivi a pensare la palla, non mi resta che dimostrare per quale via io giunga a determimare in me quell'idea di un essere mediante i caratteri della grandezza, del colore etc. Ora questo è facile, poichè tutte le determinazioni dell'idea di quell'essere sono suggerite dai miei sensi che lo percepiscono. Dunque, constando tutte le idee acquisite di due elementi, la *forma* e la *materia*, è necessaria una doppia causa per spiegarle, e questa doppia causa è *l'idea dell'ente* e *la sensazione*.

Mostrato così in generale come sia possibile derivare tutte le idee dall'idea dell'ente, il Rosmini passa a far vedere nei particolari come sia possibile trarre dall'idea dell'ente i *primi principî* del ragionamento e poi quelle *idee supreme* che formano la base di tutti i nostri discorsi, e senza di cui non potremmo nè parlare nè comprendere nulla.

VI.

Origine dei primi principî della ragione. — Abbiam visto che l'idea dell'essere forma il nostro intelletto, il quale è appunto la facoltà di vedere ciò che è (l'essere). Si può dunque stabilire questo principio supremo : *l'oggetto del pensiero è l'essere*. Questo principio si può chiamare *principio di cognizione*, e vuol dire che l'intelligenza non concepisce in ogni cosa se non l'essere o un atto dell'essere, e perciò che una cosa può essere pensata solo in misura della sua partecipazione all'essere.

Dal principio di cognizione deriva il principio d'identità (*ciò che è, è*). Infatti si conosce che l'essere è essenzialmente uguale a se stesso (principio d'identità), perchè si conosce l'essenza dell'essere (principio di cognizione) (1).

Dal principio di cognizione si deduce anche il principio di contraddizione. Infatti se oggetto del pensiero è l'essere, *il nulla* che è il contrario del *qualche cosa, dell'essere*, non è oggetto del pensiero. Ora il principio di contraddizione non dice altro se non che « non si può pensare l'essere insieme col non essere » ; ma *l'essere insieme col non essere* non esprime altro che il *nulla* (poichè ponendo insieme *l'essere* col *non essere* abbiamo un' affermazione e una negazione nello stesso tempo ; ponendo il non essere si distrugge l'essere posto prima, e allora non resta niente, resta il *nulla*) ; dunque *l'essere e il non essere insieme* non è oggetto del pensiero, os-

(1) Rosmini, *Logica*, Torino, 1854, pag. 93. Libro II, Sezione I, Cap. IV, art. 1.

sia *non si può pensare l'essere insieme col non essere.* Il principio di contraddizione dunque, dice il Rosmini, trae origine dall'idea dell'essere, forma della nostra ragione: ossia non è che *l'idea* stessa dell'essere considerata in una sua applicazione. Questo principio può suddividersi in altri principî, che sono il *principio della tesi*, il principio dell'*antitesi* e il principio della *sintesi.*

Il principio della tesi dice: « Ciò che nell'ente si contraddice è da escludersi ».

Il principio dell'antitesi s'esprime in due formule: 1° « Di due note contradditorie l'una non può convenire all'ente ».

2° Di due note contradditorie l'una deve convenire all'ente.

Donde viene il *principio dell'esclusione del medio*: « Tra due note contradditorie non c'è alcun mezzo ».

Il principio della sintesi o *della ragione sufficiente* dice: « Una ragione sufficiente è necessaria per dare all'ente una delle due note contradditorie ». (LOGICA, pag. 94. Ediz. citata).

Anche il principio di causa deriva dal principio di contraddizione e quindi dal principio di cognizione. Infatti il principio di causa dice che ogni avvenimento (tutto ciò che comincia) ha una causa che lo produce. Ora dire questo è lo stesso che dire che « è impossibile all'intelligenza pensare un avvenimento, senza pensare una causa che lo abbia prodotto ». Per dimostrare ciò, bisogna dimostrare che il concetto di un avvenimento sfornito di una causa involge contraddizione. Provato questo, si vedrà come il principio di causa derivi da quello di contrad-

dizione. Ora ecco la prova. *Dire che ciò che non esiste opera*, è *contraddizione* (infatti concepire un'operazione, una mutazione, senza un ente, è concepire senza concepire; il che è contraddizione. Il principio di cognizione dice in vero che l'oggetto del pensiero è l'ente, e che senza un ente non si può concepire nulla. Concepire dunque un'operazione senza concepire insieme un ente, è concepire senza concepire; il che è contraddizione). *Ma dire che un avvenimento è senza causa equivale a dire che ciò che non esiste opera* (infatti un avvenimento è un'operazione, una mutazione; ora se quest'operazione è senza causa, è isolata, non appartiene a un ente; si ha dunque un'operazione senza ente, ossia opera ciò che non esiste). *Dunque un avvenimento senza causa è contraddizione.*

Lo stesso dicasi del principio di sostanza, il quale si può esprimere così: « non si può pensare l'accidente senza la sostanza ». Noi percepiamo l'accidente per un'azione prodotta su di noi, perciò anche l'accidente può chiamarsi un *avvenimento*. Sicchè la dimostrazione valida per il principio di causa è valida anche per il principio di sostanza; basta sostituire alla parola *avvenimento* la parola *accidente*.

Dunque tutti i principî supremi della ragione derivano dal principio di cognizione, e, siccome questo non è che l'idea dell'ente applicata, tutti i principî supremi della ragione non sono che l'idea dell'ente applicata, espressa in giudizî. Quest'osservazione ci fa comprendere la natura di tutti i principî del ragionamento. Questi non sono altro *se non idee applicate*, e *quest'applicazione* è compiuta mediante una proposizione, un giudizio. Ora, siccome

i principî sono idee applicate, per comprendere l'origine dei principî, bisogna esaminare prima l'origine delle idee. Vediamo dunque l'origine delle idee supreme, elementari.

Fra queste idee bisogna distinguere quelle a priori, pure, e quelle a posteriori, non pure. Le idee a priori son quelle che non hanno nessun elemento sperimentale, sono universali e necessarie e intelligibili in sè e per sè, indipendentemente dall'esperienza; le idee a posteriori invece contengono qualche elemento empirico, hanno determinazioni prodotte dai sensi, e non si possono concepire senza che siano osservati i fatti nell'esperienza. Le idee a priori, non avendo in sè nessun elemento empirico materiale, derivano intieramente dall'idea dell'ente (forma), le idee a posteriori invece sorgono in noi quando applichiamo le idee a priori ai fatti, alle cose concrete.

VII.

Origine delle idee pure. — (1) Fra queste idee sono importantissime quelle di *unità,* di *numero,* di *possibilità,* di *necessità,* di *universalità.* Tutte queste idee sono già contenute nell'essere ideale, poichè, come abbiam visto, sono suoi caratteri. Sicchè non abbiamo a far altro che affissar l'ente, per scorgerle in esso, senza bisogno di alcuna esperienza. Abbiamo provato infatti che l'essere, essendo semplicissimo, infinito e immutabile, è anche *uno* ed esclude la mol-

(1) Vedi Pestalozza, *Elementi di Filosofia.* Ideologia e logica. Libro II, Parte 3ª.

teplicità propria dell'ente composto e finito. Considerando questo carattere dell'ente e astraendo da tutti gli altri, ci formiamo l'idea di *unità*. Quest'idea è del tutto a priori, poichè i sensi non ci presentano che il molteplice; ed essa serve di base per la formazione dell'idea di *numero;* infatti il numero non è che l'addizione di *più unità*. La pluralità, il molteplice, il numero, non si può concepire senza il concetto d'unità, poichè i molti non si possono concepire senza distinguerli, e non si possono distinguere senza concepirli come unità. Dunque l'idea di numero deriva da quella di unità, e l'idea di unità da quella di ente.

Altre idee sorgono da quella di unità. Noi facciamo continuamente uso dell'idea di unità; infatti nell'esperienza non troviamo che il molteplice, eppure pensiamo ogni ente come *uno;* ora, quando concepiamo come uno il molteplice, non facciamo che fondere tutte quelle cose che compongono il molteplice, considerandole in relazione fra loro. Così sorgono le idee del *tutto* e delle *parti;* e la *totalità,* astratto del tutto, equivale all'idea di numero e a quella di quantità, la quale non è se non un rapporto del tutto rispetto alle parti. La quantità poi o è *discreta*, e, così considerata, ci dà l'idea di *numero*, su cui si fonda la matematica, o è *continua,* e ci dà l'idea dello *spazio puro,* su cui si fonda la geometria.

Dall'idea di unità derivano anche le idee d'*identità,* di *diversità,* di *somiglianza* e di *dissomiglianza,* di *uguaglianza* e di *disuguaglianza.*

Infatti l'uno assoluto è anche identico, perchè non può subire nessuna mutazione. Questa è l'*identità assoluta;* l'*identità relativa* è quella che si riscontra

anche nelle cose contingenti, le quali, non ostante che subiscano modificazioni, restano sempre le stesse nel loro fondo. Ma, se si prescinde da questa identità relativa, sono *diverse*. Così sorge l'idea della *diversità*. Inoltre, se l'identico è realizzato in diversi individui, questi si chiamano *simili;* se no, si chiamano *dissimili*. Sicchè la *somiglianza* è il concetto della relazione sussistente fra più individui conoscibili con una sola idea, mentre la *dissomiglianza* è propria di individui non conoscibili con una sola idea. La somiglianza riguarda le qualità, le proprietà degli enti: l'*uguaglianza* invece riguarda la quantità degli enti: due o più enti si dicono *uguali* quando hanno la stessa *quantità*; si dicono *disuguali* quando non hanno la stessa quantità. Così, astraendo, si hanno le idee di *uguaglianza* e di *disuguaglianza*.

Persino le idee di *verità* di *bontà* e di *bellezza* sorgono in noi contemplando l'idea dell'essere. Infatti una cosa è vera quando è ciò che dev'essere. Ma quando una cosa è ciò che dev'essere? Quando risponde a un tipo ideale, a un esemplare. Ora l'esemplare di tutte le cose è l'essere ideale; perciò, affissando l'ente e riferendo ad esso tutte le altre cose, vediamo se queste sono vere, cioè se sono ciò che devono essere; e così ci formiamo l'idea di verità. L'essere ideale poi, in quanto è considerato come desiderabile, appetibile, è l'idea del *bene;* poichè ciò che si desidera è bene. Il *bello* infine è quella verità che, intuita, dà un senso gradevole.

È inutile continuare a dimostrare come tutte le idee pure derivino dall'idea dell'ente. Tutte le famose Idee di Platone son dal Rosmini tratte dall'unica idea dell'ente, la quale è potenzialmente tutte le altre idee, è la fon-

te di luce, la scaturigine di tutto ciò che è razionale e quindi a priori.

*
* *

Dopo aver mostrata l'origine di queste idee, passa Rosmini a considerare l'origine di altre idee importantissime, come quella di sostanza, quella di causa etc. Si noti però che, mentre prima ha fatto vedere come le idee derivino da quella dell'ente soltanto, indipendentemente da qualsiasi esperienza, ora dice che l'esperienza interviene come occasione e stimolo. Per es. quand'è che pensiamo la sostanza? All'occasione della percezione intellettiva: infatti io non penso una sostanza finchè non penso un *individuo reale*. Lo stesso dicasi della causa.

Ma vediamo più particolarmente come il Rosmini spiega l'origine dell'idea di sostanza. Per il Rosmini il problema « spiegare l'idea di sostanza » si riduce a quest'altro: « spiegare la percezione intellettiva »; ed ecco come. La sostanza, dice Rosmini, è quell'energia per la quale gli esseri attualmente esistono, è quell'energia che costituisce la loro esistenza attuale, ossia è, in fondo, l'esistenza attuale degli enti. Ora, nell'idea di sostanza si pensa sempre un individuo, perchè si pensa una cosa interamente determinata ad essere, una cosa compiuta in tutte le sue parti, il che è appunto l'individuo. Ora, pensando l'individuo come sostanza, se ne pensa appunto l'esistenza attuale. Sicchè io non posso pensare l'attuale esistenza dell'ente, se non penso insieme che quest'ente riceve tutte le determinazioni che gli sono necessarie ad esistere. L'idea dunque dell'individuo è intimamente connessa e compresa nell'idea

di sostanza; sicchè, spiegata l'origine di questa, quella pure è spiegata.

Ma questa spiegazione soltanto non basta.

Oltre le idee, noi formiamo dei giudizî sulla sussistenza delle sostanze. L'individuo che ci rappresentiamo nell'idea non è ancora sussistente, ma è solo possibile; l'idea è un tipo, e come tale è qualcosa di possibile a farsi, ma non è qualcosa di esistente nello spazio e nel tempo. Invece, come s'è visto, noi percepiamo l'individuo realmente sussistente per mezzo di un giudizio, con cui diciamo: « questo o quell'individuo sussiste ». Ora qual'è la ragione per cui diciamo: « questo o quell'individuo sussiste » ? Ecco che noi dobbiamo non solo mostrare come ci formiamo l'idea di sostanza, ma anche quale sia la ragione per cui giudichiamo della sussistenza delle sostanze. Queste due questioni però si possono ridurre a una soltanto. Infatti, se supponiamo di avere la ragione per cui affermiamo la sussistenza di un individuo, con tal ragione noi diciamo: « sussiste il tale individuo ». Ma nella percezione di quest'individuo c'è già l'idea di sostanza: poichè, essendo la sostanza l'energia di esistere, ossia l'esistenza attuale d'un ente, noi non possiamo concepire un ente sussistente, senza concepirlo insieme con la sussistenza, ossia insieme con l'energia per cui esiste, dunque insieme con la sostanza. Sicchè le due questioni si riducono a questa soltanto: « come posso io pronunciare un giudizio sulla sussistenza di un individuo ? » Spiegar ciò, non è se non spiegare come sia possibile la percezione intellettiva, la quale non è altro che il giudizio sulla sussistenza delle cose. Ecco ora come può avvenire la percezione intellettiva.

Io penso l'esistenza attuale in universale (idea innata). Pensare l'esistenza attuale è pensare un'*azione* prima. Ora le sensazioni son *azioni* fatte in noi, di cui noi non siamo gli autori.

Dunque le sensazioni, essendo azioni, suppongono un'azione *prima determinata*; un'*azione prima determinata* è un ente esistente in un modo determinato.

Ma noi che abbiamo le sensazioni siamo quegli stessi che abbiamo l'idea dell'attuale esistenza. Confrontando dunque la *passione* che proviamo in noi stessi (le sensazioni) coll'idea d'esistenza attuale, troviamo che quella *passione* è un caso particolare di ciò che pensavamo già prima coll'idea generale di *esistenza*; poichè coll'idea generale di *esistenza* pensavamo un'*azione*, e la sensazione è appunto un'*azione*, che vien fatta in noi. Allora diciamo a noi stessi: « Ecco una di quelle azioni (ossia un grado e modo d'azione) che pensavamo col nostro spirito ». Il notare questo caso particolare, il riconoscere quella cosa che passa in noi come appartenente a quanto pensavamo già prima, è ciò che costituisce la percezione della cosa reale, è il giudizio. In questo giudizio noi raccogliamo, per così dire, il nostro spirito (che prima, senza un punto ove concentrarsi, stava espanso immobilmente sull'*essere possibile* vacuo, uniforme) lo raccogliamo nell'essere particolare e limitato, come in quello ove trova l'essere possibile realizzato, e ravvisa ciò che conosceva, e, quasi direi, cercava (1). Ora, spiegata la percezione intellettiva (giudizio), con cui affermiamo la sussistenza d'un

(1) *Nuovo Saggio*. Sezione Quinta, Parte 2ª, Cap. IV, Art. IV.

individuo, è facile trarre da essa l'idea di sostanza, badando, in quell'individuo, a ciò che costituisce la sua esistenza attuale, il che è appunto l'idea di sostanza, che ricaviamo con l'astrazione.

Come dunque si vede, riduce il Rosmini il problema della spiegazione dell'origine dell'idea di sostanza a quello della spiegazione della percezione intellettiva. Ora la percezione intellettiva è possibile sol perchè noi abbiamo innata l'idea dell'ente; sicchè anche l'idea di sostanza deriva in ultima analisi dall'idea dell'ente. Noi possiamo pensare un individuo come esistente realmente, come sostanza, solo perchè abbiamo la facoltà di pensare le cose nella loro esistenza, e questa facoltà ci deriva dalla visione dell'ente. Abbiam visto che l'intelletto è appunto la facoltà di concepire l'ente, ossia qualcosa avente un'esistenza sua propria. Anzi s'ha da dire che, se il nostro intelletto concepisce, concepisce sempre un qualche cosa; e che, solo se non concepisce, non concepisce qualcosa. Concepire il niente è lo stesso che non concepire. Oggetto del pensiero è sempre l'essere: e il non essere, il nulla, non è oggetto del pensiero. Perciò l'intelletto deve sempre concepire qualche ente. Ora, se l'intelletto è la facoltà di percepire le cose nell'esistenza loro, quando considera le qualità sensibili, le quali non hanno un'esistenza in sè, ma in un soggetto diverso da noi, deve percepire anche il soggetto nel quale esistono; altrimenti non le percepirebbe; esse sarebbero *impercettibili* per il nostro intelletto; poichè sono percettibili sol perchè è percettibile il loro soggetto. Perciò l'intelletto non può cogliere le qualità sensibili senza attribuirle a un soggetto nel quale esistono.

La dimostrazione dell'origine dell'idea di causa è molto simile a quella dell'origine dell'idea di sostanza. Per spiegar l'origine dell'idea di causa infatti il Rosmini mostra come l'idea di fatto, di avvenimento, di azione, ci richiami alla mente necessariamente l'idea di causa, nello stesso modo che l'idea di accidente ci richiama l'idea di sostanza. Sicchè, dimostrato che ogni volta che percepiamo un'azione percepiamo anche un agente o causa della medesima, è dimostrata l'origine dell'idea di causa.

L'azione è per il Rosmini l'avvenimento dell'esperienza comune, è l'effetto; ed essa è percepita o mediante la sensibilità esterna o mediante la sensibilità interna.

La nostra coscienza sente d'esser passiva quando gli oggetti corporei ci feriscono i nervi del corpo; essa sente di essere attiva quando vogliamo, pensiamo, ci muoviamo etc. Nell'uno e nell'altro caso la nostra coscienza percepisce e sente un'azione che o patisce o fa.

Dunque nelle percezioni passive abbiamo coscienza d'un'azione prodotta su di noi e della quale non siamo noi gli autori.

Ora, se fossimo noi gli autori, percepiremmo l'azione come cosa appartenente a noi.

Ma se la nostra coscienza presenta all'intelletto un'*azione* senza presentargli l'autore di questa, come l'intelletto può percepirla e intenderla? Un'*azione* non è un ente, una sostanza; ma è una cosa appartenente a un ente. — Abbiamo visto che l'intelletto non può percepire niente se non mediante la percezione di un ente, nel quale la cosa esiste. Dunque l'inteletto non percepisce l'*azione* se non riferen-

dola ad un ente; e quest'ente è ciò che si chiama *causa.* Così è dimostrato che l'intelletto, insieme con l'idea dell'*azione* di cui non siamo noi gli autori, deve pensare un ente diverso da noi, autore di quell'azione, ossia deve pensare la causa.

*
* *

L'idea di sostanza e quella di causa hanno una stretta relazione fra loro. Infatti la causa non è altro che un ente che produce un'azione. L'atto dell'intelletto è simile tanto nella formazione dell'idea di sostanza quanto nella formazione dell'idea di causa: l'una e l'altra operazione consiste nel supplir l'ente a ciò che ci presenta la coscienza. Percepita coi sensi la sensazione, noi la riferiamo all'ente, la consideriamo come una determinazione dell'ente: perciò pensiamo un ente determinato; e così sorge l'idea di sostanza. Percepita un'azione, noi la riferiamo all'ente, la consideriamo come una sua determinazione: allora percepiamo l'ente come agente, ossia l'ente (che è già prima veduto da noi) insieme con l'azione che si applica ad esso (percezione acquisita); così nasce l'idea di causa. La sostanza è un ente che produce un'azione che noi consideriamo immanente nella sostanza medesima (gli accidenti); la causa è un ente che produce un'azione fuori di sè (l'effetto). L'esigenza razionale di porre un ente che preceda gli accidenti, ci dà l'idea di sostanza; l'esigenza della ragione di porre un ente che preceda ciò che comincia ad esistere, ci dà l'idea di causa. Dal che si vede come l'intelletto non faccia che integrare la percezione sensata. L'esperienza sensoriale ci dà la sensazione pura e sempli-

ce o l'azione. Ma la sensazione pura e semplice o l'azione in sè e per sè non è qualcosa d'intelligibile, di razionale, di appagabile per la ragione. La sensazione non può stare senza una sostanza o causa. Ed ecco che la ragione integra le percezioni aggiungendo l'ente alle sensazioni e alle azioni. Ciò accade perchè noi affissiamo continuamente l'idea dell'ente, e, quando percepiamo coi sensi qualche appartenenza dell'ente, qualche cosa che è della ragione dell'ente, come la sensazione o l'azione, percepiamo immediatamente la *sostanza* o la *causa*: poichè la percezione della sostanza e della causa non è altro che la percezione d'un ente, al quale appartengono le qualità sensibili e l'azione che in noi soffriamo.

VIII.

Origine delle idee non pure. — Le idee non pure o a posteriori non sono che applicazioni delle idee a priori alla sfera degli enti reali: sicchè esse non derivano solo dal principio formale, ma derivano anche da un altro principio associato con quello, ossia dal sentimento.

Idee di questo genere sono quelle di sostanza spirituale e di sostanza corporea; esse nascono dall'applicazione del principio di sostanza, ossia dal fatto che la mente non può concepire le sensazioni senza una sostanza senziente, senza un soggetto delle sensazioni (spirito), e non può concepire le qualità sensibili senza una sostanza corporea, senza un soggetto delle qualità sensibili (corpo). Sicchè la sostanza senziente è l'attività per cui sussistono le sensazioni; il corpo è invece l'attività per cui sussistono le qualità sensibili.

Anche le idee di tempo, di movimento e di spazio sono idee non pure: esse si ricavano con l'astrazione dalle percezioni corporee. L'idea di *tempo* si può trarre da qualsiasi azione nostra o altrui. Infatti, compiendo un'azione, sentiamo due limitazioni: la prima limitazione è ciò che si chiama *grado d' intensità* nell'azione, la seconda è ciò che si chiama *durata* dell'azione. Noi possiamo crescere l'intensità e la durata delle nostre azioni fino a un certo punto, e possiamo immaginarci che crescano indefinitamente. Ora la *durata successiva* è l'idea di tempo.

Nelle azioni degli esseri finiti poi possiamo astrarre quella limitazione che abbiamo chiamata *durata successiva*, e aggiungere l'idea di possibilità (cioè di azione possibile), che è innata in noi; allora abbiamo l'idea pura del tempo: cioè del tempo non in un'azione reale, ma in un'azione possibile. Il tempo così concepito è indefinitamente lungo, è divisibile all'infinito ed è continuo.

Anche l'idea di *spazio* si ha per astrazione. Il corpo ha un'estensione. Ora, se quest'estensione si considera separata dal corpo, si ha un'astrazione, si ha l'idea astratta dello spazio. Quando poi quest'astrazione è fatta, essa può esistere in noi indipendentemente dai corpi, come tutte le altre idee astratte.

Il concetto di spazio così sorto, a causa della facoltà che noi abbiamo di affissar l'ente, acquista i due caratteri *d' interminabilità* e di *continuità*. Noi possiamo ripetere indefinitamente gli atti delle nostre potenze; e, quando non possiamo ripeterli più, possiamo immaginarli ripetuti a nostro piacere, indefinitamente, per quell'idea di *possibilità* che ab-

biamo in noi, e che possiamo aggiungere a tutto ciò che concepiamo.

Ora, potendo immaginare e pensare ripetuta indefinitamente l'estensione del nostro corpo, acquistiamo, così, l'idea di un'estensione interminabile. E l'idea di continuità nello spazio puro e astratto nasce pure a causa della *possibilità* che abbiamo di riferire il sentimento a qualsiasi punto assegnabile dello spazio, ossia a causa dell'indifferenza che ha ogni parte dello spazio a esser quella ove il sentimento nostro si espande. Inoltre la divisibilità indefinita dello spazio nasce pure per il fatto che io posso ripetere con la mente le limitazioni nello spazio un numero indefinito di volte.

Infine il *movimento* è l'azione per cui un corpo muta luogo, ossia va successivamente da un luogo in un altro, da un punto dello spazio in un altro.

*
* *

Riassumendo, possiamo dire che per Rosmini il principio di tutte le cognizioni umane è l'idea dell'ente possibile.

Quest'idea ci offre il modo di risolvere il tormentoso problema dell'origine delle idee; e rappresenta la razionalità, la pensabilità di tutte le cose.

Perciò da essa derivano tutti i principî della ragione e tutte le idee: il principio di cognizione, il principio d'identità, il principio di contraddizione, il principio dell'esclusione del medio, il principio della ragion sufficiente, il principio di causa e quello di sostanza; le idee di unità, di numero, di possibilità, di necessità, di universalità; le idee del tutto e delle

parti, della quantità; le idee d'identità e di diversità, di somiglianza e di dissomiglianza, di uguaglianza e di disuguaglianza, di verità, di bontà, di bellezza, di sostanza e di causa. Dall'associazione del principio formale (idea dell'ente possibile) e del sentimento derivano poi altri concetti, come quelli di spazio, di tempo, di movimento, e tutti i concetti non puri.

IX.

Considerazioni. — Ed ora che abbiamo esposta nelle linee generali la concezione del Rosmini, e che possiamo dominare con lo sguardo l'ossatura della costruzione del grande filosofo, ci sembra necessario, per rendere più chiaro quanto abbiamo esposto, richiamare l'attenzione su due punti importanti del sistema connessi fra loro, cioè sull'unità di tutte le idee e sul rapporto in cui sono le idee fra loro.

Nelle idee bisogna distinguere la loro essenza comune, il fondo, e le loro determinazioni. L'essenza comune di tutte le idee è l'essere possibile. Le determinazioni, i modi, sono invece suggerite dal senso, dall'esperienza sensoriale.

Ma le idee sorte dall'unione dell'essere possibile e dai modi non sono tanti enti numericamente distinti: esse sono sempre l'idea dell'ente possibile variamente determinata. Perciò, secondo il Rosmini, nel mondo delle idee, nel mondo ideale, regna un'unità assoluta, un'unità che compenetra tutto. Quest'unità è stabilita mediante l'idea dell'ente che potrebbe anche chiamarsi l'Uno infinito. Qualunque idea noi esaminiamo, vi troviamo nel fondo, nell'essenza, l'ente. In ogni

idea che sia stata pensata nel passato, in ogni idea che sia pensata al presente, in ogni idea che sarà pensata in qualsiasi tempo futuro, si trova e si troverà sempre l'ente: poichè, qualunque cosa concepiamo, dobbiamo prima di tutto concepirla come ente. Senza l'essere le altre idee non potrebbero esistere. Per es. se io considero Maurizio, le individualità di Maurizio compiscono e determinano l'essere; ma Maurizio senza l'essere, non sarebbe nulla, quindi anche le individualità sue sparirebbero. Dunque le altre idee, senza l'essere, che è la lor parte precipua ed essenziale, neppure sarebbero (1).

Persino le idee che hanno per oggetto la negazione dell'ente (come il nulla, il limite etc.), non sono altro che l'idea dell'ente stesso, più l'atto di negazione che noi facciamo di esso (2). Si ricordi pure che per il Rosmini qualunque idea non esprime altro che la possibilità della cosa. Sicchè anche per questa ragione tutte le idee sono espressioni, manifestazioni dell'essere, che rappresenta la possibilità, l'intelligibilità stessa. — L'ente dunque è l'anima di tutti i concetti, e stabilisce l'unità nel mondo delle idee. Quest'unità è puramente *ideale*.

Molti filosofi hanno intesa l'unità del mondo come *reale*, hanno sostenuto cioè che un solo essere infinito, *reale*, costituisca l'essenza e l'anima delle cose.

Non esiste che « una originale et universale sostanza », dice Giordano Bruno: « è l'universo uno, infinito, immobile . . . Una è la possibilità assoluta,

(1) *Il Rinnovamento della Filosofia in Italia proposto dal C. T. Mamiani ed esaminato*, Libro II, Cap. XXVI, Padova, 1836.

(2) Rosmini, *Il sistema filosofico*. parag. 28, Lucca, 1853.

uno l'atto, una la forma o anima, una la materia o corpo, una la cosa, uno lo ente, uno il massimo e ottimo, il quale non deve poter essere compreso; e però infinibile e interminabile, e pertanto infinito e interminato, e per conseguenza immobile... Ogni produzione di qualsivoglia sorte che la sia è una alterazione, rimanendo la sostanza sempre medesima; perchè non è che una, uno ente divino, immortale. Tutte le cose sono ne l'universo, e l'universo è in tutte le cose, noi in quello, quello in noi; e così tutto concorre in una perfetta unità. Questa unità è sola e stabile; e sempre rimane; questo uno è eterno; ogni volto, ogni faccia, ogni altra cosa è vanità, è come nulla, anzi è nulla tutto lo che è fuor di questo uno» (1).

Ai nostri tempi il Lotze ha sostenuto l'unità fondamentale di tutte le cose, e sono bellissime le pagine del suo *Microcosmo* (*Libro* III, Cap. V.) in cui parla dell'Uno reale, infinito, vivente, eterno. Anch'egli così sostiene l'*unità reale* delle cose. Il Rosmini invece intende l'unità come *ideale*, ossia egli sostiene che le idee di tutte le cose, analizzate, si mostrano come tanti aspetti, tante facce di un'idea unica, dell'idea dell'ente; qualsiasi idea è sempre l'idea dell'ente; è l'Uno vestito di vari modi. E questa unità è, secondo il Rosmini, la vera unità del mondo: è un'unità razionale, *ideale*, non reale. « Questa unità è sola e stabile; e sempre rimane; questo uno è eterno; ogni volto, ogni faccia, ogni altra cosa è va-

---

(1) G. Bruno, *Dialoghi metafisici*, Bari. 1907. *De la causa, principio e uno*. Dialogo quinto.

nità, è come nulla, anzi è nulla tutto lo che è fuor di questo uno ».

Persino le categorie, le forme kantiane, che nella *Critica della Ragion Pura* sono presentate come distinte, irriducibili l'una all'altra, sono ricondotte dal Rosmini alla loro vera origine, al loro vero principio formale, all'idea dell'ente indeterminato. Se consideriamo per es. l'azione, vediamo che non solo l'intelletto percepisce l'azione ma anche il senso la percepisce. Non si può però, secondo il Rosmini, mettere fra le categorie *l'azione particolare* percepita dal senso, perchè per lui le categorie kantiane sono concetti universalissimi. Acciocchè l'azione particolare diventi una categoria, deve acquistare il carattere dell'universalità. Ora l'azione particolare diventa universale per la facoltà che ha l'intelletto di considerare l'azione particolare, percepita coi sensi, come *possibile* a ripetersi un numero indefinito di volte. È dunque l'aggiunta della possibilità quella che rende l'azione concetto universale.

Sicchè il concetto di azione non è tutto forma, ma è composto d'un elemento *materiale*, in quanto si riferisce alle azioni sperimentate dal nostro senso, e d'un elemento *formale*, in quanto l'intelletto aggiunge la forma della *possibilità*. Ciò che accade per l'azione, accade anche per le categorie *quantità*, *qualità*, *spazio* e *tempo*. Anche in queste si ritrova con l'analisi un elemento materiale, dato dalle sensazioni, e un elemento formale, dato dall'idea di possibilità. Così tutte le forme kantiane sono ridotte ad una forma unica: l'idea di possibilità o di ente universale (1).

---

(1) *Nuovo Saggio*. Sez. Quarta, Cap. IV, Art. 2. Altre critiche

Come si vede, nel mondo idèale è stabilita un'unità radicale, assoluta, per mezzo dell'idea dell'ente; non c'è idea che non riceva la sua luce dall'idea dell'ente. Tutto si riduce alla categoria suprema del possibile. Perciò l'idea dell'ente, più che cognizione vera e propria, si può chiamare il mezzo universale della conoscenza, perchè è ciò che rende possibile qualunque cognizione.

Ma in che modo quest'idea suprema dà origine a tante idee? Essa è indeterminata; in che modo si determina? Ossia che rapporto passa fra l'idea dell'ente e le altre idee? Ecco il secondo punto da chiarire.

Per spiegare le determinazioni dell'ente il Rosmini ricorre a varie immagini. Nel *Nuovo Saggio* scrive che l'ente è come la carta bianca: la carta bianca può ricevere ogni determinazione, qualsiasi *modo*. I modi dell'ente sono tutti relativi alle sensazioni, e si manifestano per mezzo dell'esperienza sensoriale. Nel *Nuovo Saggio* stesso ricorre all'immagine della parete, a quella della camera ottica e a quella della scena teatrale. « Con quell'atto medesimo onde noi veggiam l'ente, dice, veggiamo ancora in lui, e giammai senza lui, le sue determinazioni: a quella guisa che mirando noi cogli occhi aperti e sani intentamente una parete, noi veggiamo la parete, e tutto quello che in sulla parete viene successivamente a rappresentarsi e figurarsi; o mirando in una camera ottica, veggiamo le figure varie che in essa trapassano; o

---

alla tavola delle categorie kantiane muove il Rosmini nel suo *Saggio Storico-critico sulle categorie e la dialettica*, Parte 1ª, Cap. V. Torino, 1883.

in una scena teatrale, le diverse trasmutazioni che vi si fanno, con quell'uno sguardo col quale veggiam la parete, la camera e il scenario » (1).

Ma più che altrove, spiega il Rosmini come l'ente si determina nel suo libro *Il Rinnovamento della Filosofia in Italia proposto dal C. T. Mamiani della Rovere ed esaminato* (Libro III, Cap. LII). Ivi dice che l'idea dell'essere è simile allo spazio uniforme; e, come lo spazio si può circoscrivere mediante i limiti, dando origine alle figure, così si può circoscrivere e limitare l'idea dell'ente, dando origine alle varie idee.

Se ben si considera però, si vede che lo spazio veramente non riceve in sè le figure, non subisce modificazioni quando è limitato. Lo spazio, in quanto spazio, rimane sempre quello, uniforme, impassibile, semplicissimo, sia pieno o sia vuoto. I corpi non limitano che il nostro pensiero nella considerazione dell'estensione, trattenendolo più tosto entro lo spazio che sta fra quattro mura, che lasciandolo andare per lo spazio infinito. Bisogna dunque distinguere il *conoscibile* e *l'atto*, con cui si conosce. Il conoscibile per sè è illimitato, infinito, l'ente; ma l'atto con cui si conosce può fermarsi a limitar l'ente in modo parziale e circoscritto, senza però che l'ente subisca modificazione alcuna; allora sorgono le idee determinate. Queste non sono altro che circoscrizioni dell'idea dell'ente. E son le cose create che ci danno il modo di veder l'essere circoscritto, vale a dire è l'azione di esse sul nostro sentimento, che ci fa sperimentare un grado ed un modo particolare di attività. Questo grado e modo di attività è per noi una mi-

(1) *Nuovo Saggio*. Sezione Quinta, Parte 4ª, Cap. IV. Art. 6.

sura limitata dell'essere. Dice il Rosmini: « A quella stessa guisa onde le acque di questa peschiera vengono disegnate e limitate agli occhi nostri dall'ombra di queste piante che la circondano e si specchiano in essa, senza turbarne però il tranquillo o confonderne la limpidezza; così simigliantemente il sentimento vostro, eccitatovi dalle cose esterne, delinea per così dire agli occhi del vostro intendimento, nell'*essere* intuito sempre da voi, la forma o specie particolare della cosa che v'ha toccato. *Insomma la idea particolare non è se non la relazione che passa fra l'essere particolare e l'essere universale.* Immaginatevi una muraglia, o comecchessia una superficie ampissima colà eretta di bianchezza tutta uniforme. In essa non si scorgono lineamenti di figure, perocchè il color suo è di una perfetta ugualità. Tuttavia, se di contro ad essa si ponessero delle statue, o dei vasi, od altri oggetti, non nascerebbe con questo solo una cotal relazione di tutte quelle figure con quelle muraglie, sicchè ciascun punto di quelle statue ed altre forme ritroverebbe un punto corrispondente nella muraglia, e ciascuna linea una linea, e così pure ad ogni piccolo spazio piano delle statue risponder dovrebbe un altro tale spazio, e ogni figura tutta insieme determinerebbe mediante questa relazione altra simile figura sulla contrapposta superficie? » In un altro luogo del *Rinnovamento* stesso il Rosmini dice che le idee son contenute nell'idea dell'essere non in quel modo che l'accidente aderisce alla sostanza, ma in quel modo proprio e particolare onde un'idea meno universale sta nella più universale, una specie nel genere, una conseguenza nel suo principio. (Libro II, Capo XXVI).

Sicchè il rapporto che secondo il Rosmini esiste fra le idee e l'ente è un rapporto di *dipendenza logica* (rapporto di subordinazione e di sopraordinazione, rapporto fra principio e conseguenza etc.) Insomma l'essere possibile è indeterminato; la nostra ragione lo determina rivestendolo dei modi, che ci sono dati dalle sensazioni: ossia specificandolo sempre più. Quando io ho una sensazione, applico ad essa l'idea dell'ente, e dico: qui c'è un'ente. L'ente indeterminato, è così determinato, ed io vedo la relazione che passa fra l'ente determinato e l'ente universale; vedere questa relazione è formarsi l'idea dell'ente particolare. Così l'ente possibile dà a mano a mano origine a tutte le idee, che sono sue specificazioni.

Se ben s'osserva, si vede che il rapporto di subordinazione che sussiste fra l'idea dell'essere e le idee determinate, ben s'accorda col carattere fondamentale del mondo delle idee rosminiano, che è *l'unità*. Infatti, se in fondo tutto il mondo ideale si riduce a un'idea sola, che è la luce dell'intelletto umano, e le altre idee, non essendo che raggi di questa fonte di splendore, son già contenute nell'idea dell'essere, e se ne distinguono solo in quanto presentano qualche nota particolare, è chiaro che tra queste idee determinate e l'idea dell'essere non può sussistere che il rapporto di subordinazione, per cui appunto determiniamo, specifichiamo sempre più il concetto, restringendone l'estensione e arricchendone il contenuto mediante l'aggiunta di qualche nuova nota. Questo procedimento è spiegato benissimo da un rosminiano, il Petri.

Tutte le idee determinate, dice il Petri (1), sono

(1) PETRI, *A. Rosmini e i Neoscolastici*, Torino 1878, Parte I, Capo XI.

contenute virtualmente nell'idea dell'essere possibile, come le idee specifiche sono contenute virtualmente in un'idea generica. Prendiamo ad esempio l'idea generica di triangolo. Questa non è se non l'idea di *una superficie piana limitata da tre linee rette*. Ora confrontiamo con quest' idea generica una delle idee specifiche, per es. quella del triangolo equilatero. Questa non è se non *l' idea d'una superficie piana limitata da tre linee rette uguali*. Nell'una e nell'altra idea tutto è identico, solo che nella seconda è aggiunto il concetto dell'*uguaglianza* delle tre rette o lati del triangolo. Ma questo concetto non è aggiunto di pianta, poichè la prima idea, non determinando il rapporto di lunghezza delle tre rette o lati, ammette implicitamente qualunque rapporto possibile, ammette cioè implicitamente che tutt' e tre i lati siano uguali, come accade nel triangolo equilatero, ammette che due soli siano uguali, come accade nel triangolo isoscele, ed ammette che siano tutt' e tre disuguali, come si verifica nel triangolo scaleno. Dunque i concetti dell'uguaglianza dei tre lati, dell'uguaglianza di due soli lati e della disuguaglianza di tutt' e tre, non sono concetti aggiunti di pianta a ciò che già contenevasi nell' idea generica di triangolo, ma son concetti che già v'erano contenuti *virtualmente*. Quello che s'è detto delle idee generiche rispetto alle idee specifiche dicasi pure delle idee specifiche rispetto alle idee degli individui; giacchè le idee dei singoli individui d'una data specie sono virtualmente contenute nella specie. Sicchè le idee meno generali sono contenute virtualmente nelle più generali, e queste nelle più generali ancora, e tutte finalmente nell'idea generalissima dell'essere possibile.

Riflettendo dunque sui principî fondamentali dell' ideologia rosminiana, abbiam visto che nel mondo delle idee c'è un'unità radicale. Data quest' unità, si spiega la molteplicità delle idee stabilendo fra esse e l' idea dell'essere il rapporto di subordinazione, per cui l'*unica* idea dell'essere viene a mano a mano determinandosi. Le determinazioni sono relative alle sensazioni. L'idea dell'essere comprende in sè virtualmente tutte le idee, appunto perchè queste sono tutte ad essa subordinate.

SEZIONE SECONDA

ESAME DELLE PRINCIPALI OBIEZIONI RIVOLTE AL ROSMINI.

La teoria dell'origine delle idee del Rosmini sollevò varie obiezioni e dispute.

I.

Le obiezioni del Mamiani. — Il primo che criticò la dottrina del Rosmini fu il C. T. Mamiani della Rovere nel suo libro *Del Rinnovamento della filosofia antica italiana*

Le obiezioni del Mamiani si possono esprimere in poche parole. Egli non crede che tutto il razionale possa derivare dall' idea dell'ente, perchè gli pare impossibile che l'idea dell'essere sia comune a tutte le idee, in modo che queste siano semplici maniere e determinazioni di essa. Se veramente fosse così, egli dice, l'idea dell'essere dovrebbe essere una sostanza, e tutte le altre idee dovrebbero essere accidenti di questa sostanza, poichè dire che l'idea dell'essere è comune a tutte le idee, è trasmu-

tare l'idea dell'essere in sostanza. Ora, dice il Mamiani, nella nostra mente non c'è un'idea che faccia da sostanza, da sostegno a tutte le altre idee. Le idee sono tutte modificazioni del nostro principio cogitativo, e noi non abbiamo un'idea cospicua, che riceva in sè, come attributi e affezioni della propria sostanza, le altre idee. Infatti, se ci fosse questa sostanza, questo sostegno delle altre idee, o si dovrebbe poter distinguere o non si dovrebbe poter distinguere. Nel primo caso essa sarebbe separata dalle altre idee, sarebbe un'idea fuori delle altre idee, poichè le idee, quando si possono distinguere, si escludono e si separano: ma allora l'idea dell'essere, essendo separata, staccata dalle altre idee, non sarebbe più loro sostegno comune, loro sostanza. Nel secondo caso, cioè se non si potesse distinguere dalle altre idee, in che modo potrebbe essere pensata, distinta e conosciuta da noi? Invece noi pensiamo e conosciamo l'essere, dunque l'idea dell'essere è distinta dalle altre idee. Per questa ragione, conclude il Mamiani, se si asserisce che c'è un'idea sostanza di tutte le idee, come vuole il Rosmini, non può servire quale prova di quest'asserzione il fatto che l'essere è in tutte le cose, poichè l'essere è nelle cose senza che si distingua dalle cose, mentre l'idea dell'essere è nell'intelletto distinta da tutte le altre idee, tanto che ad essa possiamo pensare separatamente da qualsiasi idea (1).

Il Rosmini rispose al Mamiani nel libro *Il Rinnovamento della Filosofia in Italia proposto dal C. T.*

---

(1) MAMIANI, opera citata, Parte 2ª, Cap. XI.

Mamiani della Rovere ed esaminato (1), e fu a lui facile combattere e vincere l'avversario. Infatti è chiaro che le obiezioni del Mamiani si fondano su un equivoco. Il Mamiani si rappresenta ciò che accade nel pensiero, nel mondo delle idee, proprio come ciò che accade nel mondo reale, esistente nello spazio e nel tempo. Infatti il rapporto fra sostanza e accidente si riscontra nel reale, in ciò che occupa un punto nello spazio e nel tempo, mentre le idee sono fuori dello spazio e del tempo. Questo appunto il Rosmini fece osservare al Mamiani. « A che tanto scialacquo d' ingegno ? », egli scrive « A provare che l'idea dell'essere non è una sostanza ? Per rispondere a ciò, basta una sola parola : niuno ha mai sognato una simile gagliofferia ».

« La sostanza dee avere, acciò che sia tale, quello che io chiamo realità o sussistenza ; ora l'idea (considerata nel suo oggetto) non è che la *possibilità*, o sia l'iniziamento del reale e del sussistente ; di guisa che nel *N. Saggio* essere ideale (idea) ed essere reale (cosa) sono sempre opposti fra loro come principio e fine. Egli è impossibile adunque il confondere l'idea colla sostanza ».

E poi, seguita il Rosmini, anche se l'idea dell'essere non avesse nel mondo delle idee l' ufficio d'idea-sostanza, sarebbe per questo men vero che essa non si trovi in tutte le altre idee ? Per negarlo, bisognerebbe dimostrare che se l'idea dell'essere è in tutte le altre idee, o più tosto, se tutte le altre idee sono nel-

(1) *Il Rinnovamento della Filosofia in Italia proposto dal C. T. Mamiani della Rovere ed esaminato da Antonio Rosmini Serbati*, Milano, 1836.

l'idea dell'essere, ciò deve trar seco per conseguenza inevitabile che fra l'idea dell'essere e le altre passi il nesso che sussiste fra sostanza e accidente; ma per dimostrar ciò, bisognerebbe dimostrare che non è possibile altro nesso se non quello fra sostanza e accidente. E chi oserebbe affermar questo? Per poterlo affermare, bisognerebbe conoscere intieramente la natura di tutti gli enti tanto reali come possibili, e le loro relazioni, il che all'uomo non è dato; ovvero bisognerebbe dimostrare, con un ragionamento necessario, che è contradditorio che fra gli esseri dell'universo vi sia qualche altro nesso all'infuori del rapporto fra sostanza e accidente; il che non è possibile, perchè, per dimostrare che tutti gli altri nessi sono contradditorî, bisognerebbe conoscerli; ma, siccome la mente umana non può conoscere tutti i nessi, non può dimostrare neppure che essi son contradditori. Sicchè, conclude il Rosmini, se il Mamiani, per « un'idea cospicua » intende un'idea che sia una sostanza, è vero che nella mente non c'è un'idea sostanza, come non c'è un'idea accidente, poichè applicare alle idee questi vocaboli e queste relazioni di sostanza e accidente è un mettere le cose fuori di luogo; come chi dicesse che c'è un suono che pesa dieci libbre, ed un altro che ne pesa cento. Invece negare che vi sia un'idea cospicua nel senso che questa sia l'idea più universale di tutte, e che le altre siano contenute in essa, non nel modo che l'accidente aderisce alla sostanza, ma nel modo particolare in cui un'idea meno universale sta nella più universale, una specie nel genere, una conseguenza nel suo principio: negare ciò è negare i fatti più manifesti di natura, è sostituire ad essi le proprie ipotesi, i proprii fallaci ragionamenti.

Inoltre l'alternativa che le altre idee, se fossero contenute in quella dell'essere, o dovrebbero distinguersi da questa o non distinguersi, è incompiuta. Le altre idee si distinguono dall'idea dell'essere, e insieme s'identificano con essa, allo stesso modo che le specie s'identificano col genere e se ne distinguono. Infatti l'intelletto può considerare l'essere indeterminato, e allora l'essere è distinto da tutti gli altri esseri determinati. L'intelletto può poi considerare un essere determinato, per es. un uomo, e allora vede l'essere non più indeterminato, ma determinato, ossia vede l'essere insieme con le sue determinazioni e limitazioni: allora dunque l'essere non è separato dalle sue determinazioni ma è unito con queste, quantunque la mente possa sempre considerarlo senza di esse. Dunque l'idea dell'essere è fuori delle altre idee ed insieme è nelle altre idee (1).

Il Mamiani rispose al Rosmini in alcune *Lettere* (2).

Egli obiettò al Rosmini: « Voi definite la sostanza così: *quell'energia per la quale gli esseri attualmente esistono,* e spiegate che energia d'esistere ed esistenza attuale sono la stessa cosa. Ora se all'idea dell'essere, guardata nella sua propria entità, non manca un'esistenza effettiva, neppure le manca nulla, secondo la vostra definizione, per essere vera e reale sostanza ». (*Opera citata.* Lettera IV).

Qui forse il Mamiani confonde l'esistenza ideale

---

(1) Rosmini. *Il rinnovamento della filosofia in Italia proposto dal C. T. Mamiani della Rovere ed esaminato,* Libro II, Cap. XXVI.

(2) *Sei lettere del Mamiani all'ab. Rosmini,* Parigi, 1838.

con l'esistenza reale. L'idea dell'ente ha anch'essa una forma d'esistenza, ma questa forma d'esistenza è l'esistenza ideale, propria di tutto ciò che è razionale e *vale*, ma non si percepisce coi sensi. Certo quest'idea si può trovare realizzata, nel mondo sensibile, in infiniti esempi, ma, in quanto idea, non ha mai in sè come sua proprietà l'esistenza attuale, reale, l'esistenza nello spazio e nel tempo, è bensì fuori dello spazio e del tempo. E si badi: l'idea dell'essere possibile non è un'idea possibile, non è la possibilità di un'idea, ma *è* l'idea (la possibilità) dell'essere; ossia ha un'esistenza ideale. Insomma l'idea dell'essere non è possibile, ma *è* l'idea del possibile. Perciò il Rosmini dice che all'idea dell'essere non manca un'esistenza effettiva.

Quanto poi all'affermazione del Rosmini che « tutte le idee si distinguono e insieme s'identificano con l'idea dell'essere allo stesso modo che le specie s'identificano col genere e anco si distinguono da lui », il Mamiani obiettò: « È contraddittorio dire che un'idea o una cosa si possa distinguere e nello stesso tempo identificare con un'altra idea o cosa. Se due idee fossero identiche, non sarebbero più due, ma formerebbero un'unica idea. Se poi due idee sono distinte, vuol dire che sono due idee, non un'idea sola, dunque vuol dire che non s'identificano ». (*O. c.*, Lettera IV).

Quest'obiezione del Mamiani non è giusta, perchè, se in logica non s'ammette l'identità assoluta delle idee, s'ammette però un'*identità relativa o parziale*. Ossia non ci sono idee perfettamente identiche, ma ci sono idee relativamente o parzialmente identiche; per es. il genere e la specie s'identificano e si distinguono parzialmente; s'identificano per il comune

e si distinguono per la nota specifica. Ora il Rosmini intende l'identità precisamente in questo senso. I concetti più diversi, egli dice, hanno in comune la nota dell'essere; c'è anzi di più: ogni idea, nell'essenza, è l'idea dell'essere; perchè l'idea non esprime altro che la possibilità della cosa: in questo senso le idee sono tutte identiche all'idea dell'essere; ma si badi: sono soltanto *parzialmente* identiche a tale idea, e perciò in parte se ne distinguono (1). Dunque neppure questa obiezione del Mamiani secondo me colpisce il Rosmini.

Ma c'è nelle *Lettere* un'altra obiezione che mi pare meriti d'essere attentamente considerata. Quest'obiezione, come vedremo, fu rafforzata e rincrudita dal Gioberti; e suona così: con l'idea dell'ente possibile non si può giungere mai a conoscere le esistenze reali. Tale obiezione è importante, poichè, se è dimostrata vera, rende impossibile la percezione intellettiva, per mezzo della quale secondo il Rosmini si conoscono le cose reali. E siccome il Rosmini riduce la dimostrazione del principio di sostanza (e in fondo

(1) « Vi farà forse meraviglia, o signori, che io abbia detto che ogni idea speciale, in quanto è *idea*, s'identifica coll'*idea* universale dell'essere; poichè ciò che s'identifica sembra non poter più ammettere distinzione alcuna. Ma questo sarebbe prendere una sola parte della verità che abbiamo esposta, non prenderla tutta intera; chè noi non dicevamo già che l'idea speciale si identifichi sotto *tutti* i rispetti, ma in quanto ella è idea, ed ella non si può dir già *idea* in quanto ella è limitata, giacchè il limite della cosa non forma la cosa, anzi fa che la cosa ivi finisca di essere. Ora rispetto a queste limitazioni, noi dicevamo che ella non s'identifica punto, anzi si distingue, come il negativo non s'identifica col positivo di cui è anzi l'opposto. S'identifica dunque in quanto è idea ». A Rosmini, *Gioberti e il Panteismo*. Sezione Terza, 29, Lucca, 1853.

anche di quello di causa) alla dimostrazione della percezione intellettiva, si comprende facilmente quale sia il valore di questa obiezione.

Il Mamiani dunque dice: secondo il Rosmini l'idea innata dell'essere è la forma di tutte le cognizioni umane; i sentimenti e le sensazioni sono per se medesime cieche e inconoscibili, ma illustrate poi dalla forma dell'intelletto, son da noi conosciute come altrettante determinazioni dell'essere; infine gli enti reali non sono oggetto della facoltà intellettiva, ma soltanto le loro idee, le quali sono esistenze possibili e nulla più. Ora, secondo questi principî, la mente umana non può giungere mai a conoscere alcuna esistenza reale. Infatti, se ogni cosa, per esser conosciuta, deve vestire la forma dell'ente possibile, questa forma per legge di sua natura, convertirà ogni cosa in semplice esistenza possibile.

Nè per dimostrare che la mente giunge a conoscere i reali basta dire che la sensibilità e l'intelletto sono contenuti entrambi nell'unità della nostra coscienza. Poichè bisognerebbe che l'unità della coscienza potesse mutare o la natura dell'intelletto o quella della sensibilità, in maniera che o l'intelletto divenisse capace di ricevere in sè le affezioni sensibili, o le senzazioni cessassero di essere oscure e inconoscibili per se stesse. Ma, se così fosse, l'intelletto e la sensibilità non si potrebbero concepire più come vuole il Rosmini. Sicchè o l'unità di coscienza ha la virtù di fondere la facoltà intellettiva e la sensibilità, in modo che perdano la loro natura vera, e allora il Rosmini si contraddice; ovvero l'unità di coscienza mantiene le due potenze separate e perfettamente incomunicabili, e allora non è possibile

conoscere le esistenze reali. Poichè o si escludono le sensazioni dall'intelletto così in fatto come in idea, e allora le sensazioni non sono conosciute, ovvero s'ammette, come fa il Rosmini, che le senzazioni ricevano il lume dall'intelletto, e allora esse si convertono in nude possibilità.

Il Mamiani crede che tale verità sia balenata agli occhi del Rosmini stesso, poichè questi si sforza d'introdurre fra la sensibilità e l'intelletto un terzo termine, cioè un'attività e quasi una vista spirituale che vede la correlazione di quelle due potenze. Infatti il Rosmini dice più volte che noi per mezzo della ragione applichiamo l'ente alle sensazioni, ossia per mezzo della ragione vediamo l'ente in relazione coi modi particolari delle sensazioni. Ma il Mamiani osserva: quest'attività o vista spirituale non serve a niente; poichè non può riferire un predicato universale ipotetico a un soggetto particolare sussistente, senza che prima abbia avvertito, distinto, raffrontato fra loro i due termini del giudizio: ora, siccome uno dei due termini (la sensazione) è per sua natura oscuro e ignoto, il giudizio sarà impossibile. (*O. c.* Lettera IV).

Conclusione: nel sistema del Rosmini non c'è passaggio alcuno dal mondo delle idee al mondo della realtà, perchè la forma dell'ente possibile, involgendo nel proprio lume tutti gli oggetti pensabili, li converte issofatto in mere possibilità, e le sensazioni, venendo escluse dall'intelletto per legge essenziale di lor natura, rimangono di necessità inintelligibili e cieche. (*O. c.* Lettera VI). Perciò, come finge la favola che al re Mida ogni cosa convertivasi in oro, del pari ad Antonio Rosmini ogni cosa

diventa possibile, e la sua metafisica muore affamata e assetata di realtà (1).

In questa critica del Mamiani son già brevemente espresse le obiezioni che poi nel campo della conoscenza il Gioberti rivolgerà al Rosmini. Esamineremo perciò il valore di tale critica quando la ritroveremo nel Gioberti (2).

II

Le obiezioni del Gioberti. Il più forte critico italiano del Rosmini fu, com'è noto, Vincenzo Gioberti. Il Gioberti mosse le sue prime obiezioni al Rosmini nell'*Introduzione allo studio della Filosofia;* anzi in questo libro egli trattò in breve anche la questione di cui ci occupiamo noi. Egli si domanda: il Rosmini ammette che dall'idea dell'ente possibile deri-

(1) Questa critica fu ripetuta da P. D'Ercole nella rivista *Filosofia delle scuole italiane*, 1882. (P. D'Ercole, *L'ente possibile, ossia la base filosofica di A. Rosmini*, parag. 3).

(2) Il Rosmini non rispose a queste critiche del Mamiani; solo nella seconda edizione del suo *Rinnovamento* (Milano 1840), in un'avvertenza preliminare, disse che non aveva nulla da aggiungere al suo libro, neppure dopo le *Lettere* del suo avversario, e perchè in queste non c'era nulla di nuovo, e perchè tutte le difficoltà che erano ivi esposte eran già state discusse e dissipate da lui nel Rinnovamento. A proposito di tali parole del Rosmini il Gioberti scrisse: « Si può immaginare qualcosa di più petulante e di più insolente che questo dir laconico del filosofo roveretano? (Vedi Gentile) *Rosmini e Gioberti*, Parte I, Cap. IV, *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa*, Vol. XIII. Pisa, 1899. Non si creda però che il Rosmini non fosse sincero nel dare la sua risposta. Nelle opere posteriori egli, per distruggere le obiezioni del Mamiani e del Gioberti, si fondò sempre sui principî già stabiliti nel *Nuovo Saggio* e nel *Rinnovamento*: segno che pensava che da queste opere si potesse ricavare la confutazione di qualsiasi argomento degli avversarî.

vano tutte le altre idee per una specie di generazione, poichè, secondo lui, solo nell'idea dell'ente possibile si trova il principio intelligibile: ora è accettabile questa teoria? Il Gioberti risponde di no; e non solo critica la dottrina rosminiana in generale, mostrando come essa conduca al panteismo, allo scetticismo e al nullismo, ma fa alcune obiezioni particolari precisamente contro il tentativo del Rosmini di derivare tutto il razionale dall'idea dell'ente possibile.

La prima obiezione ch'egli muove è questa: per spiegare la molteplicità delle idee, non basta ricorrere alla molteplicità dei sensibili e accozzar questi con l'idea dell'ente, per la semplice ragione che le nozioni intellettive hanno un elemento mentale loro proprio, che differisce non solo dall'impressione sensibile, ma anche dall'idea universalissima di ente possibile. Per es. i concetti di sostanza, di causa, di qualità, di effetto, sono distintissimi fra loro; e le differenze che presentano non si possono derivare dal senso, poichè fra essi c'è una discrepanza intellettiva, la quale consiste in certi rapporti razionali, che non si sentono, ma s'intendono. Per es. la differenza che passa fra qualità ed effetto non si può confondere affatto con la differenza che passa fra il bianco e il nero, o fra il suono grave e l'acuto. La differenza che passa fra i sensibili è percettibile coi sensi, invece la differenza che passa fra gl'intelligibili non è percettibile coi sensi (1).

Ora mi pare che quest'obiezione non sia molto esatta. Già prima di tutto il Gioberti cade nell'erro-

(1) V. Gioberti, *Introduzione allo studio della Filosofia*. Seconda Edizione, Brusselle 1844. Cap. IV, pag. 230 (la prima edizione è del 1840).

re di considerare la relazione fra i sensibili come percettibile coi sensi. Ma il rapporto di disuguaglianza che passa fra rosso e verde si percepisce forse coi sensi? Ciò che si percepisce coi sensi è sempre realizzato nello spazio e nel tempo; invece il rapporto non è mai qualcosa di concreto, che si tocchi o si veda. Infatti noi percepiamo il rosso e il verde, e poi *pensiamo* che sono differenti; ma questa differenza non è qualcosa come un legame materiale che sussiste fra i due colori, non è insomma un pezzo di materia che si possa percepire coi sensi, ma è semplicemente una relazione che la nostra mente pensa fra i due sensibili. Non avendo notato questo, il Gioberti stabilisce una differenza tra i rapporti esistenti fra i sensibili e i rapporti esistenti fra gl'intelligibili.

Ma poi il Rosmini potrebbe rispondere che nel suo sistema si può spiegare benissimo la molteplicità dei concetti. Il Rosmini presuppone che l'azione, la qualità, la quantità si percepiscano come tali coi sensi; quando poi a queste percezioni s'aggiunge l'idea dell'essere possibile, ossia quando l'azione, la quantità etc. si considerano solo nella loro possibilità, allora le percezioni si trasformano in idee. Dunque secondo il Rosmini le percezioni sono già qualcosa di diverso fra loro: per es. la percezione del suono è qualcosa di diverso dalla percezione del colore, la percezione della qualità è qualcosa di diverso dalla percezione dell'effetto; e allora, se a questi sensibili differenti si aggiunge un intelligibile sempre uguale (possibilità), si debbono per forza avere due prodotti diversi (non nell'essenza ma nei modi), poichè si considerano nella loro possibilità due *cose*

diverse. La possibilità (l'idea) della qualità o del colore è certo qualcosa di distinto e di diverso dalla possibilità (= l'idea) dell'effetto o del suono. Insomma, se l'attività razionale si esercita su due contenuti sensoriali del tutto differenti, debbono per forza venir fuori due concetti diversi. L'idea del possibile, come possibilità pura e semplice, è sempre identica; ma, vista in relazione con sensibili *diversi*, acquista un significato differente. E questo appunto afferma il Rosmini. Le idee, in quanto significano la possibilità delle cose, sono tutte identiche, sono tutte l'idea dell'ente: ma si distinguono solo per i modi, che derivano dal fatto che l'idea dell'ente è considerata in relazione con i sensibili, i quali sono differenti fra loro.

Il guaio però è che i dati sensoriali per il Rosmini son ciechi e rappresentano una massa amorfa, un caos; perciò, se io non vedo già in questi sensibili delle differenze per mezzo dell'intelletto, la forma (idea dell'essere possibile) non potrà rendermeli diversi. Il semplice considerare come possibili dei dati sensoriali oscuri e perciò tutti indistinti e confusi, non può rendermi diversi questi dati. Ecco la vera difficoltà a cui va incontro il Rosmini; e, se il Gioberti, dicendo che per spiegar la molteplicità delle idee non basta accozzare i sensibili con l'idea dell'ente, avesse accennato a questa difficoltà avrebbe avuto ragione.

Un'altra obiezione il Gioberti muove al Rosmini. Le idee d'unità, d'infinito, d'eterno, d'immenso etc., egli dice, non sono contenute nell'idea dell'ente semplicemente preso, quantunque ne siano inseparabili. L'inseparabilità non è la *medesimezza*, perchè non

esclude la distinzione almeno mentale. Infatti le idee d'unità, d'infinità, d'eternità etc. sono distinte intellettualmente dall'idea dell'ente. Il concetto dell'ente è il centro in cui si appuntano quasi raggi le altre nozioni, e a cui esse rispondono, quasi settori di un circolo immenso, o lati d'un poligono infinito. Sicchè il corredo delle nozioni che accompagnano necessariamente l'Ente, si possono dedurre logicamente dall'idea dell'ente sol perchè vi sono già comprese dalla mente contemplatrice, ma in tal caso si opera sopra un'idea composta, non sopra un'idea semplice (1).

Mi pare che con questa seconda obiezione il Gioberti faccia, più che altro, questione di parole. Egli in fondo ammette che le idee d'unità, d'infinito etc. si traggono immediatamente dall'idea dell'ente. E questo basta per il Rosmini. Il fatto che noi possiamo distinguere mentalmente queste idee non vuol dire che esse siano diverse, nell'essenza, dall'idea dell'ente, nè che non possano dedursi immediatamente da tale idea. Infatti non c'è bisogno di alcun' altra nozione nè d'alcuna esperienza per trarre le idee d'infinità, d'unità etc. dal concetto di essere possibile. Per dire « l'ente possibile è universale, è necessario, è infinito etc. » non dobbiamo uscire dal concetto dell'ente possibile, ma non abbiamo a far altro che analizzare ed enunciare distintamente ciò che già è implicito in esso. Nel far ciò siamo guidati dal *principio d'identità*, e pronunciamo veri e proprii giudizi *analitici*. Sicchè le idee (note) d'unità, d'universalità, d'eternità, d'infinità, sono veramente contenute nel concetto d'ente possibile; e,

(1) *Introduzione allo studio della Filosofia,* Cap. IV, pag. 231.

nel predicare di questo quelle note, noi non facciamo che attribuirgli ciò che già è suo, perchè è parte del suo contenuto. Perciò giustamente il Rosmini: « Tutte queste idee (unità, possibilità etc.) che sono racchiuse nell'*essere ideale*, sono suoi caratteri, sue naturali qualità. Esse sono dunque date a noi con esso essere, nè a noi resta altra fatica, se non quella di notarle in esso ad una ad una, di distinguerle e di segnare ciascuna con un nome ». (*Nuovo Saggio*. Sezione Quinta. Parte 4ª, Cap. I, Art. II).

Il Gioberti dice che le idee d'unità, d'infinità non si trovano nel concetto dell'ente *semplicemente preso*. Ma ognuno sa che tutti i concetti, anche quelli più semplici, hanno i loro *elementi*, le loro note. Noi certo mentalmente possiamo distinguere l'una dall'altra queste note, anzi possiamo richiamare l'attenzione piuttosto sull'una che sull'altra (allora si hanno i concetti equipollenti); ma esse formano veramente un'unità, e costituiscono il contenuto, l'essenza del concetto, e, se le sopprimiamo e distruggiamo, distruggiamo il concetto stesso. Se per es. togliamo all'idea dell'ente possibile le note della possibilità, dell'unità, dell'universalità, della necessità, la distruggiamo. Dunque la possibilità, la necessità, l'intelligibilità, l'infinità (nel senso rosminiano) sono espressioni diverse, che indicano la stessa cosa; sono come tanti aspetti d'un medesimo oggetto; e l'ente rosminiano si può chiamare indifferentemente l'Uno, il Possibile, l'Intelligibile, l'Universale (l'Universalità), il Necessario (la Necessità stessa) etc.

Ma altre più importanti obiezioni furono mosse dal Gioberti.

Già nell'*Introduzione allo studio della Filosofia* il

Gioberti osservava che nel sistema del Rosmini è impossibile spiegare la percezione delle cose reali. Secondo il Rosmini la percezione dell'esistenza reale delle cose è opera d'un giudizio, per cui si fa un'equazione fra l'idea dell'ente possibile e l'apprensione sensitiva. Infatti nel *Nuovo Saggio* (Sezione sesta, Parte 3ª, Art. V e VI) è scritto che il principio universale di ogni applicazione della forma della ragione ai fatti esibiti dal sentimento è che la *materia* della cognizione (considerata nella cognizione stessa) deve formare un'equazione con la forma della cognizione, ossia che il fatto conosciuto deve formare un'equazione con la forma della ragione. Ora, dice il Gioberti, io non credo che si possa dare un'equazione fra un sensibile e un intelligibile, i quali sono elementi affatto diversi; giacchè l'equazione suppone identità, e non ci può essere identità fra il sensibile e l'intelligibile.

Si potrebbe rispondere che il giudizio si può formulare in quanto lo spirito, avendo sempre innanzi a sè l'idea dell'ente, vede in essa i sensibili da cui riceve le impressioni, e, vedendoli nell'ente, conosce che sono davvero, e pronuncia il giudizio.

Ma allora anche i fantasmi, le creazioni dell'immaginazione dovrebbero esser giudicati cose reali, perchè anch'essi son visti nell'ente, di cui abbiamo continuamente l'intuito. Perchè dunque non crediamo alla realtà loro? È chiaro che non basta veder le cose attraverso il concetto dell'ente, per poter affermare la loro esistenza, ma bisogna applicare ad esse questo concetto per mezzo d'un giudizio espresso e positivo. Ora, qual'è la regola che determina quest'applicazione? Tale regola non può esser data dall'impressione e-

sterna e reale, che differisce dall'immagine interna e fantastica; poichè l'impressione esterna e reale non differisce dall'altra se non in quanto ad essa è applicata l'idea di esistenza, e all'altra no. Ossia appunto l'applicazione dell'idea di esistenza diversifica le due impressioni: non già che la diversità dell'impressione determini l'applicazione del concetto. Inoltre, per applicare l'idea dell'ente all'impressione sensibile, bisogna già conoscere quest'impressione; poichè non si può fare un'applicazione a caso e alla cieca; ma, se il sensibile è già conosciuto, l'idea vi è già applicata, e sarebbe inutile e ridicolo applicargliela nuovamente. Dunque, se la cosa sentita è un concetto (ossia è già conosciuta), il giudizio, che la riferisce all'idea dell'ente, è già fatto; se poi la cosa sentita non è un concetto (ossia non è conosciuta), il paragone e il giudizio non si possono fare. Nel primo caso si cade in una petizione di principio; nel secondo si suppone un giudizio formato con un solo concetto, cioè un giudizio che non è giudizio.

Queste sono le difficoltà che il Gioberti espone nell'*Introduzione allo studio della Filosofia*. (Cap. IV pag. 164 e sg. edizione Brusselle 1844).

Al Gioberti risposero alcuni rosminiani. Tra le risposte di questi sono notevoli specialmente quella del Tarditi (1) e quella del Barone (2); e appunto contro il Tarditi e il Barone il Gioberti ingaggia una polemica vivace nel suo libro *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini* (3), in cui esamina fin nelle radici la teoria del Rosmini.

---

(1) TARDITI, *Lettere d'un Rosminiano a V. Gioberti*, Torino, 1841.

(2) BARONE, *Lettera a Domenico Anselmi*, Torino, 1843.

(3) V. GIOBERTI, *Degli errori filosofici di A. Rosmini*, Brusselle, 1844. (2ª edizione).

Il Tarditi fece osservare al Gioberti che il Rosmini non diceva propriamente che « la percezione dell'esistenza delle cose create è opera d'un giudizio, per cui si fa un'equazione fra l'idea dell'ente possibile e l'apprensione sensitiva », ma diceva più precisamente che il fatto conosciuto deve formare un'equazione colla forma della ragione. L'equazione allora non è fra un sensibile e un intelligibile, ma tra il fatto (sensibile) conosciuto e l'intelligibile, in quanto che la mente pensa lo stesso essere in due *modi* diversi, cioè in *atto* e in *potenza*.

Ma, fa notare il Gioberti, se il fatto conosciuto non è sensibile soltanto, deve contenere qualche cosa di più, ossia una parte formale, intelligibile ; poichè, secondo il Rosmini stesso, un fatto non si può dir conosciuto se non in quanto è unito alla forma della conoscenza. Sicchè l'equazione giudiziale si potrebbe esprimere così: il sensibile + l'intelligibile = all'intelligibile.

Ma è evidente che quest'equazione è simile a quest'altra: 0 + 4 = 4. Poichè, se s'ammette che il sensibile non è zero, ma è qualche cosa, allora si può domandare: come mai, se è qualche cosa, l'intelligibile con l'aggiunta del sensibile può essere uguale all'intelligibile soltanto ? Se poi si dice che l'equazione può avvenire in quanto il sensibile non possiede un'entità diversa da quella dell'intelligibile, ma (non essendo qualcosa se non in quanto è intelligibile) è in fondo uguale all'intelligibile: allora avremo che l'equazione « il sensibile + l'intelligibile = all'intelligibile » è uguale a quest'altra: « l'intelligibile = all'intelligibile », proprio come l'equazione 0 + 4 = 4 è uguale all'equazione 4 = 4.

Sicchè il sensibile entra nell'equazione solo in apparenza: in realtà non ci si trova che l'intelligibile: e allora non si ha nè un confronto nè un'equazione, poichè queste operazioni dello spirito richiedono due termini (1).

Ma il Tarditi rispondeva: l'equazione non è totale, ma parziale, poichè la voce equazione non ha qui un significato diverso da quello che ha nell'algebra dove si distingue dall'identità, eppure suppone l'identità delle quantità espresse in due modi diversi nei due membri dell'equazione. Ora, applicando questa sorta d'equazione nel campo della conoscenza, vediamo che ciò che s'identifica con la forma della cognizione è la materia della conoscenza *in quanto è conosciuta*, o, per dir meglio, è *l'essere*, che in quanto è nel suo *modo reale* s'identifica coll'essere stesso in quanto è nel suo *modo ideale* (senza che però mai s'identifichino i suoi due modi della *realtà* e dell'*idealità*); solo così la materia s'identifica con la forma. Ma è falso che la materia della cognizione, divisa dalla cognizione stessa, s'identifichi con la forma considerata in se stessa (2).

Qui però il Gioberti osserva: se il confronto si fa tra la forma e la materia in quanto è già conosciuta, l'equazione deve precedere e non seguire questo confronto; quindi, ricorrendo a tal confronto per spiegare l'equazione, si cade in una gretta e puerile petizione di principio. Infatti il paragone che si deve

---

(1) *Degli errori filosofici di A. Rosmini*. Trilogia della formola ideale dell'ente possibile. Dialogo II.

(2) TARDITI, *Lettere d'un Rosminiano a V. Gioberti*, pag. 151 e seg. cit. dal Gioberti.

compiere per aver l'equazione, presuppone due membri. Uno di questi membri è la forma della cognizione, ossia il concetto dell'ente ideale o possibile, l'altro è il *fatto*, ossia il sensibile *conosciuto*, la materia della cognizione *in quanto è conosciuta*. Ora questo secondo membro consta di due elementi uniti insieme, ossia del sensibile e dell'intelligibile, della materia e della forma. Ma l'unione del sensibile coll'intelligibile, della materia con la forma, non è appunto ciò che costituisce l'equazione di cui si parlava, e dà origine al concetto di realtà? Dunque, per spiegare l'equazione, si suppone che essa già sia avvenuta; insomma si fa constare l'equazione di due membri, uno dei quali già contiene ed esprime da sè solo tutto quanto il risultato dell'equazione medesima. Perciò si commette una petizione di principio.

Se poi si dice, come fa il Tarditi, che nella cognizione o percezione intellettiva la nostra mente vede un'equazione, cioè lo stesso essere in due modi diversi, in *potenza* e *in atto*, nei quali l'essere veduto non differisce numericamente in quanto a ciò che è posto, eppure non s'identifica del tutto in quanto al *modo*, si può domandare: ma come si fa a sapere che questi due modi diversi appartengono a un solo e medesimo essere, non ostante la loro diversità? E se si sa ciò, a che serve un'equazione che è già fatta, e precede, per così dire, se stessa?

Si può rispondere: So che questi due modi appartengono allo stesso essere, perchè uno di essi mi si presenta come una potenza, e l'altro come un atto. Ora queste due cose, essendo correlative, e la seconda compiendo la prima, se ne deduce che esse debbono appartenere a un solo e medesimo essere.

Ma si badi, dice il Gioberti, la potenza è la forma delle cognizioni, è l'ente ideale o possibile, detto perciò dal Rosmini « ente iniziale » ; l'atto è il fatto conosciuto, la materia conosciuta, cioè l'ente reale. Ma allora l'atto presuppone che l'equazione sia già compiuta, e che il concetto del reale sia già acquistato ; poichè, quando si considera il sensibile come un atto, ossia come già conosciuto, l'equazione è bell'e fatta, e non si può, senza circolo, ricorrere a quest'atto per spiegare l'equazione. Conclusione : il concetto del reale non può derivare da un'equazione, da un confronto fra l'intelligibile e il sensibile.

Ma a questo proposito il Barone scriveva : « Se il giudizio primitivo non è un confronto di due termini al pari degli altri giudizi, sarà un'altra cosa. L'*io*, come essere intelligente, ha davanti a sè il vero, cioè la conoscenza di tutte le condizioni sotto cui le varie cose sono reali e sussistenti, ond'è che per mezzo dell'idea noi sappiamo che quando un *io* è modificato così e così, è segno che vi sussiste il tale oggetto reale, di cui però avevamo già prima conoscenza idealmente, cioè nel suo concetto. Fin qui non usciamo dal mondo intellettivo. Ma come l'*io* è un punto semplice, in cui si congiunge coll'intendere anco il sentire, non è meraviglia che il medesimo *io* che intende, si senta modificato ; per ciò non ha da far altro che conchiudere : dunque vi sussiste quel tal essere per convincermi della cui attuazione non aveva bisogno d'altra cosa che di sentirmi in questa e in quella guisa modificato. Che vi sia mistero nella natura dell'*io* esser senziente intelligente nol nego, ma nè anco il toglie la percezion

reidiana. Che poi nella dottrina di Rosmini vi sia necessità di equazioni o di confronti fra termini eterogenei, che vi s'incontrino assurdità, io nol vedo. Non trovo assurdo che un essere intelligente *sappia* per mezzo dell'idea (oggetto di cognizione) che cosa si sia il sentire, e che quest'io medesimo, come senziente, sentendo senta effettuato in sè quel sentire medesimo che conoscea già prima intendendolo, e quindi, pel principio ideale di causalità e di esistenza, giudichi sussistervi fuori di lui la causa modificatrice del suo sentimento, e questa essere tale o tale quale basti a render ragione compiuta del sentire da lui provato (1).

Ma, obietta il Gioberti, in che maniera l'io, sentendosi modificato dal sentimento, può dire: *dunque vi sussiste quel tal essere, per convincermi della cui attuazione non aveva bisogno d'altra cosa che di sentirmi in questa e in quella guisa modificato?* Affinchè la conclusione sia legittima, bisogna stabilire come premessa che l'attuazione dell'ente possibile e la modificazione sensitiva siano due cose identiche: poichè, se s'ignora quest'identità, non si può inferire dalla modificazione che avvenga quella tale attuazione. Ora ammettere l'identità dell'attuazione e del sentimento è lo stesso che fare un'equazione e un confronto fra due termini; perciò il Barone, lungi dall'escludere l'equazione, la presuppone, e, siccome quest'equazione è impossibile e contradditoria, segue che il Barone cade nello stesso errore in cui son caduti il Rosmini e il Tarditi. Sicchè la conclusione

(1) Barone, *Lettera a D. Anselmi*, pag 12 e 13.

resta la stessa; la nozione del reale non si sa donde derivarla nel sistema del Rosmini.

Secondo il Gioberti non si può spiegare la percezione delle cose reali neppure dicendo, come fa il Rosmini nel *Rinnovamento,* che l'idea determinata nascente in noi all'occasione della sensazione non è se non la vista della relazione che passa fra l'essere particolare e l'essere universale. Si potrebbe credere, dice il Gioberti (1), che l'entità dell'impressione sensitiva sia contenuta nell'ente possibile, come il particolare nell'universale, e che quindi fra l'impressione sensitiva e l'ente possibile ci sia quella relazione che passa fra la specie e il genere. Il concetto del reale nascerebbe allora da un paragone fatto tra l'impressione sensata e l'ente ideale, e dall'equazione che ne risulterebbe. Quest'equazione non sarebbe totale, ma parziale, e importerebbe fra i suoi termini una relazione non di medesimezza, ma di contenenza, in quanto che l'impressione sarebbe compresa nell'ideale. L'ente possibile, indeterminato, capace di determinarsi in mille modi diversi, avrebbe appunto una delle sue determinazioni nell'impressione sensitiva. Allora fra l'ente e l'impressione dovrebbe certo correre una certa medesimezza parziale, quella cioè che si verifica fra la parte e il tutto, fra il contenuto e il contenente, fra la specie e il genere, sicchè, propriamente parlando, non si potrebbe dire che l'impressione sia l'ente, ma ben si potrebbe affermare che l'ente, essendo tutto, sia anche l'impressione.

---

(1) *Degli errori filosofici di A. Rosmini,* Vol. III, pag. 215 e seg.

Ma si può obiettare: l'ente possibile universale può comprendere solo tutti i possibili in particolare, e nulla più; perchè la sua essenza è di essere l'ente possibile; nulla meno e nulla più. Nessuna cosa dunque può far parte della sua natura ed essere contenuta in esso, se non in quanto è possibile. E se si dice che l'impressione sensibile appartiene all'ente come la specie appartiene al genere e come la parte al tutto, si deve ammettere che quest'impressione è solo possibile, perchè l'ente non può contenere nulla se non in quanto è possibile. Dunque un'equazione e un'identità parziale sussiste solo fra l'ente possibile e un'impressione possibile. Ora come può accadere che due possibilità unite insieme costituiscano una realtà? Ciò è veramente inammissibile; ed è certo che non due, ma mille possibilità non potranno mai fare una cosa reale (1).

Riassumendo, possiamo dunque dire che secondo il Gioberti nel sistema del Rosmini è impossibile spiegare la percezione delle cose reali, 1° perchè l'equazione fra l'idea dell'ente possibile e l'apprensione sensitiva non può avvenire, per la semplice ragione che l'equazione suppone identità di termini, mentre non ci può essere identità fra l'intelligibile (idea dell'ente) e il sensibile (apprensione sensitiva). Il Tarditi e il Barone, per spiegare l'equazione, non fanno che presupporla (petizione di principio); 2° perchè, se si dice che l'impressione sensibile appartiene all'ente come la specie al genere, come il particolare all'universale, si deve ammettere che quest'impressione è solo pos-

(1) Quest'obiezione si trova già accennata nell'*Introduzione allo studio della Filosofia*, Cap. IV.

sibile, poichè l'ente non può contenere nulla se non in quanto è possibile; e allora si hanno due possibilità che non possono dar mai una realtà. Così la genesi dell'idea dell'essere reale (dell'esistenza) e la percezione intellettiva diventano un mistero (1).

*
* *

Che valore hanno tutte queste obiezioni e tutte queste risposte?

Non c'è dubbio che le obiezioni del Gioberti, specialmente quelle ricordate in ultimo, hanno un grande valore, tanto che il Rosmini stesso le prese in considerazione. Infatti in un luogo del suo libro *Gioberti*

---

(1) Press'a poco le stesse obiezioni *mosse* dal Gioberti furono ripetute dal Padre M. Liberatore, neo-scolastico (M. LIBERATORE, *Della conoscenza intelletuale*, Roma 1857, Parte I. Cap. IV). Al Padre Liberatore rispose il Petri, rosminiano (G. PETRI. *A. Rosmini e i Neoscolastici. Le dottrine di A. Rosmini sulla conoscenza difese, e quelle che oppongono il P. M. Liberatore D. C. D. G. ed altri esaminate da G. Petri*. Torino 1878). Questi cercò di mettere specialmente in chiaro che la percezione intellettiva dei reali è la visione mentale della relazione fra l'idea dell'essere e la cosa appresa dal senso. « La percezione intellettiva », egli dice, « non consiste già in una mistione impossibile dell'idea colla sensazione, sibbene nel vedere, che fa la ragione, il rapporto tra l'idea universale dell'essere e la cosa appresa dal senso, visione che non mischia per nulla i due termini fra loro ».

L'idea dell'ente, vista dalla mente in relazione col reale appreso dal senso, mostra la sua convenienza col reale, mostra che il reale non è se non una sua limitata ed accidentale attuazione; e così la mente vede nell'idea dell'essere quella particolare determinazione che prima non vi scorgeva, perchè non la considerava in relazione con quella cosa particolare.

Com'è manifesto, il Petri non fece che spiegare più ampiamente ciò che già il Rosmini aveva detto.

e il Panteismo (1) cerca di mostrare come l' ideale possa in certo modo contenere il reale, rispondendo così all'avversario.

Se si riflette bene, egli dice, si vede che il reale e l'ideale non sono del tutto dissimili e divisi fra loro da un abisso. Infatti ad ogni reale risponde un'idea. Che cosa vuol dir questo? Vuol dire che nell' ideale vediamo molte di quelle cose che nel reale possiamo distinguere. Così l'architetto che concepisce un palazzo, lo può divisar con tutte le sue possibili particolarità. Supponiamo poi che il palazzo sia fabbricato, sia bell'e compiuto. Ebbene, l'architetto adopera la stessa parola *palazzo* tanto per indicare l'edificio prima che sia costruito, quanto per indicare l'edificio dopo che già è costruito; ed egli afferma che il palazzo edificato è appunto quello ch'egli aveva concepito. Il fatto che è usato lo stesso vocabolo tanto per significare l'ente nell' idea, quanto per significare l'ente nella realtà, mostra chiaramente che secondo il senso comune si considera identica l'essenza del palazzo che scorgesi nell' idea, e l'essenza che si vede cogli occhi nella realtà. *Dunque l'essenza del reale già è contenuta nell'idea*, ed è quest'essenza che l' ideale rivela allo spirito.

Allora che differenza c'è tra il reale di cui si conosce l'essenza nell'idea e il reale stesso fuori dell'idea? Quanto all'essenza conoscibile non c'è nessuna differenza, perchè l'essenza è identica e una; ma la differenza sta in questo: che il reale nell' idea è il

---

(1) Questo libro uscì anonimo, ma è certamente del Rosmini. Vedi L. Ferri, *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au dix-neuvième siècle*. Paris, 1869. Vol. I, Libro III, cap. IV.

reale in potenza, e il reale fuori dell'idea è il medesimo reale in atto. L'oggetto dunque è lo stesso, ma è diverso il *modo* col quale è.

Perciò il reale non può essere intuito dalla mente come l'idea, ma dev'essere conosciuto in altro modo; infatti esso è conosciuto per mezzo del giudizio, dell'affermazione. Che cosa vuol dire sapere che un dato oggetto della mente sussiste? Vuol forse dire acquistar conoscenza di quest'oggetto? No, poichè non si può affermare che un oggetto sussiste, se l'oggetto già non si conosce precedentemente (il medico per es. non può affermare che la malattia del suo infermo sia il cholera se non conosce già il cholera). Affermare dunque che un oggetto sussiste, è come dire a se stesso che quell'oggetto che si conosce pienamente, che si sa che potrebbe sussistere effettivamente, ha quest'atto di sussistenza che noi sapevamo possibile. E quest'atto di sussistenza si riduce in fondo a un sentimento. Ora il sentimento è fuori della cognizione oggettiva ideale; dunque affermare che un oggetto sussiste è affermare che c'è qualche cosa fuori dell'oggetto ideale della mente e di cui nell'oggetto si conosce appieno la natura (1).

Altre risposte del Rosmini al Gioberti si trovano nell'opuscolo *Difficultà che l'abate Vincenzo Gioberti muove alla filosofia di Antonio Rosmini, ridotte a sillogismo colle loro risposte.* Ma in quest'opuscolo il Rosmini non dice nulla di nuovo. Sono piuttosto notevoli le risposte di alcuni rosminiani. Per es. il Gioberti aveva detto, come s'è visto, che, per

(1) A. Rosmini, *V. Gioberti e il Panteismo,* Sezione Seconda, 18, 19, 20.

applicare l'idea dell'ente all'impressione sensibile, bisogna conoscerla, giacchè alla cieca e a caso non si può fare un'applicazione. Ma se il sensibile è già conosciuto, l'idea dell'ente è stata già applicata, ed è inutile e ridicolo applicarla di nuovo.

Ora a quest'obiezione il Pestalozza (1) risponde: invece di dire che, per applicare il concetto dell'ente all'impressione, bisogna conoscerla, io dico: per conoscere l'impressione bisogna applicarle il concetto dell'ente. Il Gioberti confonde il giudizio primitivo con quello secondario; il giudizio primitivo è il mezzo per conoscere direttamente i reali, e non può presupporre la conoscenza di questi; il giudizio secondario invece confronta le idee fra loro (ossia i reali trasformati in idee), e ne afferma la convenienza o disconvenienza. Quando dunque è data un'impressione sensibile, per conoscere l'ente che l'ha prodotta è necessario che lo spirito affermi la sussistenza di quell'ente e quindi che gli applichi l'idea d'esistenza.

Se si dice: « Il sensibile non può esser pensato che nell'intelligibile; se dunque è concetto, il giudizio, che lo riunisce coll'idea dell'ente, è già fatto »: si può rispondere: « Che cos'è pensare il sensibile nell'intelligibile? Non è forse riferirlo all'idea? Or bene questo riferimento non è il giudizio primitivo?

Perchè si afferma che, se il sensibile è concetto, il giudizio che lo riunisce coll'idea dell'ente, è già fatto? Il Rosmini non accorda che il concetto del sensibile si ottiene con un giudizio che riunisce il

(1) Pestalozza, *Elementi di Filosofia*. Ideologia e Logica. Libro II. Parte II, Cap. V, Art. 2.

sensibile coll'idea dell'ente, e che per ciò appunto è *già fatto?* Ma *quando* è stato fatto se non allora che si riunì coll'idea dell'ente? Sicchè, conclude il Pestalozza, supporre che bisogna conoscer prima gli oggetti per poter loro applicare l'idea dell'ente, è aggirarsi in un circolo. Conoscer gli oggetti non è che pensarne l'esistenza, rappresentarseli come enti. Ma pensare un ente non è che applicar l'idea d'ente a qualcosa. Dunque non è vero che per applicar l'ente a un oggetto bisogna prima conoscerlo, ma è vero il contrario, che cioè il conoscere un ente è lo stesso che applicargli l'idea innata dell'ente ».

È chiaro però che il Pestalozza non dissipa l'obiezione del Gioberti. Certo il giudizio è fatto quando il sensibile è riunito coll'idea dell'ente, ma il guaio è che il sensibile per essere riunito coll'ente *dev'essere già conosciuto.*

Qual'è dunque il risultato di questi dibattiti? Senza dubbio negli scritti del Gioberti c'è un'elemento di verità.

Il Rosmini sostiene giustamente che l'idea contiene l'essenza intelligibile della cosa. L'essenza, dice il Pestalozza, seguendo il Rosmini, esprime la natura della cosa, ciò che è costitutivo d'una cosa, come sarebbero i tre lati e i tre angoli del triangolo, l'animalità e l'intelligenza della natura umana. L'essenza insomma è ciò che si chiama l'idealità delle cose. Ora l'idea è la cosa in quanto è pensata, e questa cosa pensata, se si prescinde da ogni relazione con la mente che la pensa e la considera in sè come quella che contiene la semplice possibilità, è l'essenza stessa della cosa; perciò l'essenza è ciò che si contiene nell'idea, ciò che si pensa nel-

l'idea ; e l'idea si può definire appunto l'essenza intelligibile della cosa. Per questa ragione l'idea ci illumina gli oggetti particolari, ce li fa comprendere, ce li rende intelligibili ; ed essa, considerata rispetto alle sue realizzazioni possibili, serve anche *di tipo, di esemplare* (1).

Questo è vero. Ma il Rosmini e i Rosminiani, stabilita questa verità, concludono : dunque noi, avendo l'idea dell'essere, possiamo conoscere i reali, perchè questi non sono se non realizzazioni e individuazioni dell'idea dell'essere, e non possono esser compresi se non mediante quest'idea che ne contiene l'essenza.

Se non che qui bisogna osservare : l'idea serve a farci comprendere e a illuminarci le cose di cui è l'idea, le cose di cui esprime l'essenza intelligibile, ma non altre cose di cui non è idea. Per es. l'idea della materia serve a illuminarci le cose materiali, concrete, ma non può illuminarci e farci comprendere gli avvenimenti spirituali. Ora l'idea del possibile è l'idea del possibile, non del reale, del sussistente, e non può quindi servire a farci conoscere e comprendere le cose reali ; perchè non contiene l'essenza intelligibile di queste, quando sono considerate nel loro carattere di realtà, di sussistenza. Perciò mi pare che tutte quelle discussioni fatte dal Gioberti per mostrare come dall'accozzamento dell'intelligibile e del sensibile (dall'equazione giudiziale) non si possano ricavare le nozioni delle cose reali, siano molto im-

---

(1) PESTALOZZA, *Elementi di filosofia*. Ideologia e logica, Libro II. Sezione I, Cap. I, Art. IV. Vedi anche ROSMINI, *Nuovo Saggio*, Sezione Sesta, Part. III, Cap. V.

portanti. Poichè non si può negare che l'idea serva a renderci intelligibili i particolari, cioè le cose reali, e che le idee illuminino il nostro intelletto all'occasione delle sensazioni. Solo che il Rosmini erra quando si vuol valere dell'idea del possibile, per comprendere le cose reali *in quanto reali*. E il merito del Gioberti e del Mamiani sta appunto nell'aver additato quest'errore del Rosmini.

Possiamo convincerci meglio di quel che abbiam detto esaminando qualche pagina degli scritti dei rosminiani. Il Pestalozza per es., nel difendere e nello spiegare quella tale equazione fra sensibile e intelligibile tanto criticata dal Gioberti, s'esprime così: «L'identità che noi predichiamo nel giudizio primitivo fra l'attività sentita e l'essere, non è dei modi, ma della semplice esistenza, perchè, come dissi tante volte, col primo giudizio noi non facciamo che pensare l'esistenza reale d'un dato ente. Ai modi non badiamo punto; altrimenti sarebbe un giudizio riflesso, e non primo» (1).

Ora osserviamo: come mai si può parlare d'identità d'esistenza, se in un caso si tratta di essere (esistenza) possibile e nell'altro di essere (esistenza) reale? Qualunque sforzo si faccia, non si può mai trasformare l'essere possibile in reale o l'essere reale in possibile; tranne che non s'esplichi una causa creatrice e realizzatrice. In ogni caso non è dato stabilire senz'altro l'equazione: *essere reale* = *essere possibile* o viceversa.

Ma il Rosmini potrebbe rispondere: il possibile

---

(1) PESTALOZZA, *Elementi di filosofia*. Ideologia e logica, Libro II, Parte II, Cap. V, Art. 2.

(la possibilità) è l'intelligibilità stessa del reale, dei sussistenti. Qualsiasi idea non esprime altro che la possibilità del suo oggetto, della cosa. Ora il possibile rispetto al reale è come l'idea rispetto alla cosa particolare; infatti il possibile esprime la possibilità del reale; che cosa vuol dire la possibilità, se non la possibilità dell'esistenza? Perciò il possibile rappresenta l'idealità, l'intelligibilità stessa del reale, e illumina il reale.

Che il Rosmini potrebbe rispondere così, non è una mia ipotesi arbitraria. Ci sono alcuni luoghi delle sue opere, i quali dimostrano che tale è il suo pensiero. Nella *Teosofia* (1) il Rosmini dice che l'essere ideale (possibile), quando viene a confronto col reale, mette fuori una sua nuova attitudine, che è quella di far conoscere il reale.

Così nell'opuscolo *Difficultà che l'abate Vincenzo Gioberti muove alla filosofia di Antonio Rosmini, ridotte a sillogismo colle loro risposte* (2) dice che lo spirito, intuendo da una parte l'ideale, dall'altra percependo il reale, s'accorge che nell'ideale è il *tipo* dell'attività reale percepita nel sentimento, e lo afferma a se stesso.

Ancora, nel *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, dice: « La possibilità logica e metafisica di tutti i contingenti si contiene nell'essenza dell'essere, e posciachè l'essere si conosce colla sua possibilità, il che è quanto dire coll'idea, che è la conoscibilità di tutte le cose, quindi niuna meraviglia

(1) A. Rosmini, *Teosofia*, Torino, 1859, Parte I, Ontologia. Libro I. Cap. XV, Art. I.

(2) Terza difficultà — Risposta.

è che coll'essenza dell'essere si conoscano ». (Libro II. cap. III).

E ancora nel *Saggio sulle categorie e la dialettica* scrive: « Nell'essere puro e indeterminato, di cui ho notizia per natura, posseggo benissimo l'idea dell'esistenza, della realtà, della sussistenza » (Libro II, cap. XXIX).

Ma domando: l'idea non illumina i particolari sussistenti perchè ne contiene l'essenza? E perchè il reale potesse essere illuminato dal possibile, non sarebbe necessario che nel possibile fosse contenuta l'essenza del reale? Ora l'essenza del triangolo è l'avere tre lati e tre angoli: l'essenza della natura umana è l'animalità e l'intelligenza. Insomma l'essenza è ciò che rende l'oggetto quello che è, l'essenza esprime la natura della cosa; e se mancasse l'essenza, l'oggetto o non sarebbe più o sarebbe un altro. Ebbene, l'essenza di ciò che è reale, di ciò che sussiste, è appunto l'esistere, l'occupare un punto nello spazio e nel tempo. Ora questa nota, l'idea dell'esistenza, non si trova nel concetto dell'essere possibile. L'essere è la pura possibilità, esso può esistere, ma non esiste; e appunto perchè può esistere, ma non esiste, si distingue da ciò che è reale. Allora il possibile, se non contiene l'essenza intelligibile del reale, come mai può illuminarmi questo? So bene che il Rosmini ripete spesso che nell'idea dell'essere possibile è già contenuta l'idea d'esistenza; ma l'osservazione fatta dimostra ch'egli cade in errore. Del resto c'è una pagina importante del *Nuovo Saggio*, dove, per così dire, si tocca con mano l'errore del Rosmini: « Abbiamo detto, scrive il filoso-

fo (1), che la *possibilità*, di cui parliamo è l'idea di una cosa qualunque. In vero la possibilità dee esser sempre pensata di un qualche cosa, perciocchè non si pensa la possibilità di un nulla.

La *possibilità* dunque è indisgiungibile da un qualche cosa, sebbene però ella trovar si possa unita a un qualche cosa qualunque.

Perchè dunque noi pensiamo la *possibilità*, non è necessario che questo qualche cosa sia determinato ad un genere, ad una specie, o ad un individuo: ma basta che sia qualche cosa, un ente indeterminato perfettamente ». Ora, seguita il Rosmini, « se per esistenza s'intende l'idea dell'esistenza della cosa in universale, questa è racchiusa nell'idea dell'ente indeterminato ».

Ma è chiaro che l'idea dell'esistenza non è affatto contenuta nel concetto d'essere indeterminato; poichè l'idea dell'ente indeterminato non è altro che l'idea del possibile, e nel possibile non è racchiusa affatto l'idea d'esistenza, giacchè l'esistenza è sempre di qualcosa d'attuale, mentre il possibile non esiste attualmente. L'ente indeterminato non esiste, perchè tutto ciò che esiste è determinato, particolare; l'ente indeterminato è semplicemente possibile, e perciò non ci può dare nessuna notizia sull'esistenza.

Forse per mascherare questa difficoltà, il Rosmini parla dell'esistenza *d'una cosa in universale.*

Ma è evidente che o l'espressione « una cosa in universale » s'intepreta come « un universale, un'idea » e allora la frase « esistenza d'una cosa in universale » diventa contradditoria, perchè l'idea non può esi-

(1) *Nuovo Saggio*, Sezione IV, Cap. IV, Art. II.

stere nello spazio e nel tempo; oppure s'interpreta come, « una cosa in genere », « una cosa qualunque », e allora, sebbene non si stabilisca che si tratti dell'esistenza dell'asino o del cavallo o di qualche altro essere particolare, pure s'intende che deve trattarsi dell'esistenza di una cosa determinata, perchè, se no, la cosa non può esistere. Ma allora l'idea d'una cosa determinata non è contenuta affatto in quella dell'essere indeterminato, e si ricade nella stessa difficoltà di prima.

Del resto sarebbe curioso, se nel concetto del possibile (dell'ente indeterminato) fosse contenuta l'idea di esistenza. Il possibile allora sarebbe e non sarebbe possibile; oppure perderebbe ipso facto la sua natura, muterebbe la sua essenza, si trasformerebbe nell'idea di esistenza determinata. Dunque l'idea del possibile non contiene affatto l'idea d'esistenza, e non può quindi illuminarci il reale.

Si noti però che il Rosmini, invece di trattare la questione generale « come il possibile possa farci conoscere il reale », spesso, del resto giustamente, scende nei particolari, e mostra come l'idea del possibile, limitata, divisa quasi in tante parti, possa renderci noti i sussistenti. Cito un luogo della *Logica*:

« Il sentimento, dice il Rosmini (1), non è un'attuazione di tutto l'essere intuito dalla mente, ma d'una porzione. Questa porzione d'essere è lo stesso sentimento nella sua forma ideale, ed è ciò che prende luogo di subietto nel giudizio ideale. Il sentimento dunque trova subito la sua forma ideale nell'essere ideale illimitato (che essendo illimitato con-

(1) Rosmini, *Logica*, Torino, 1854, Libro II, Cap. III, Art. 2.

tiene virtualmente tutte le forme limitate), la quale non è che il concetto di quel sentimento, ossia un atto limitato d'essere presente allo spirito non in quanto si fa, ma in quanto semplicemente s'intuisce. Questo essendo bensì presente alla mente nella sua essenza, ma senza che ancora si sappia s'egli si fa o non si fa, riceve posteriormente, dalla riflessione, l'epiteto di *possibile*. Il giudizio dunque « questo sentimento limitato È » equivale a quest'altro « questo essere limitato possibile È, cioè si fa, sussiste ». In questo giudizio il *predicato* è costituito dall'essere nella *forma reale*, e il *subietto* è costituito dell'essere nella *forma ideale*. Ma l'atto dell'essere ideale, espresso in quanto si fa, suona anch'egli È. Dunque la parola È ha due significati, cioè con essa s'esprime l'atto dell'essere che si fa in quant'è possibile, e con essa s'esprime pure l'atto dell'essere in quanto non solo è visibile, ma anche reale ed attivo. Se si sostituisce l'È in questi due significati al giudizio reale sopraindicato: « quest'essere possibile limitato è », la formola si trasforma così: « l'È da me intuito limitamente È da me sentito ».

Ora osservo: se seziono in tante parti l'estensione indeterminata dell'essere possibile, avrò precisamente tante sezioni del *possibile*, avrò cioè tante possibilità, tante idee; resterò dunque nel mondo delle idee, della possibilità. E siccome le idee, secondo il Rosmini stesso, non ci dànno notizia dell'esistenza delle cose (1), ma contengono solo l'essenza ideale delle cose stesse, queste idee mi potranno servire

(1) « Nelle idee delle cose non si contiene mai la sussistenza delle medesime ». *Nuovo Saggio*. Sezione V, Parte I. Cap. II, Art. 3.

solo per comprendere l'essenza, la natura intelligibile delle cose, ma non la loro esistenza nello spazio e nel tempo. Come si vede, qui risorge la questione generale: come posso comprendere l'esistenza reale delle cose?

Per comprendere questa, non posso ricorrere all'idea del possibile, perchè nel possibile non è contenuta l'esistenza; non posso neppure ricorrere alle sensazioni, perchè le sensazioni son cieche e hanno bisogno d'un'idea, hanno bisogno d'essere illuminate (1). Dunque, secondo i principî rosminiani, non posso comprendere l'esistenza attuale.

Sicchè il risultato di tutto questo nostro esame e di tutte queste discussioni è il seguente: nell'idea del possibile non è contenuta l'esistenza reale. Perciò l'idea del possibile non può illuminarci il reale in quanto reale, e non può servire affatto per pronunciare giudizi sugli oggetti in quanto esistenti nello spazio e nel tempo.

III.

Conseguenze. — Se è vero quanto abbiam detto, ossia che con i principî rosminiani è impossibile spiegare la percezione dei reali, dobbiamo effettivamente trovar diffettosa la spiegazione che il Rosmini dà di questa percezione.

Si consideri infatti la detta spiegazione:

---

(1) « Se io non sapessi già che cosa è sussistenza in universale, non potrei riconoscere ed affermare che io esisto, o che sussistono gli enti che sono meco in comunicazione, perchè non saprei che cosa è sussistere ». ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*. Parte 2ª, libro II, Cap XXIX.

« Io penso l'attuale esistenza in universale (idea innata).

Pensare l'attuale esistenza è pensare un'azione prima.

Ora le sensazioni sono azioni fatte in noi, di cui noi non siamo gli autori. Dunque le sensazioni, essendo *azioni,* suppongono un'*azione prima*, un'esistenza.

Le sensazioni sono anche azioni determinate, suppongono adunque un'*azione prima determinata* ; *un'azione prima determinata* è un ente esistente in un modo determinato.

Ma noi che abbiamo le sensazioni siamo quegli stessi che abbiamo l'idea dell'attuale esistenza.

Confrontando adunque noi la *passione* che proviamo in noi stessi (le sensazioni) coll'*idea attuale* di *esistenza*, troviamo che quella *passione* è un caso particolare di ciò che pensavamo già prima coll'idea generale di *esistenza* ; perciocchè coll'idea generale di *esistenza* pensavamo un'*azione*, e la sensazione è appunto un'*azione* che vien fatta in noi.

Pensando dunque noi per natura l'*azione* in sè (l'esistenza), quando poi un'azione sperimentiamo in noi (una sensazione), allora col nostro spirito la notiamo limitata dov'ella è, e la riconosciamo per ciò appunto che prima dentro di noi pensavamo, dicendo a noi stessi : « ecco una di quelle azioni (o sia un grado e modo d'azione) che col mio spirito io pensavo (1) ».

Ora è facile scorgere che in questa dimostrazione c'è un errore nel punto di partenza ; poichè l'idea che secondo il Rosmini è in noi innata non è già l'idea dell'esistenza (dell'essere reale), ma l'idea del-

(1) *Nuovo Saggio*. Sezione V, Parte 2ª. Cap. IV, Art. 3, parag. 3°.

l'essere possibile. Il Rosmini dice che noi pensiamo per natura l'azione in sè; ma, se pensiamo per natura l'azione in sè, questa è una nuova categoria, poichè nella nozione dell'essere possibile non c'è l'idea di azione. L'essere possibile non agisce, poichè l'azione è propria di ciò che esiste nello spazio e nel tempo; perciò non si può trovare nell'idea del possibile il concetto dell'azione o dell'esistenza (1). Dunque l'intiera dimostrazione poggia su di una premessa ingiustificata. Infatti il Rosmini in tutto il suo discorso non si serve affatto dell'idea del possibile, ma dell'idea dell'esistenza; egli dice che noi confrontiamo la passione, la sensazione nostra, coll'idea di esistenza, e troviamo che la nostra passione è un caso particolare di ciò che pensavamo già prima coll'idea generale di esistenza.

Come si vede, qui tutta la dimostrazione è esatta, se si presuppone che noi abbiamo innata l'idea non del possibile, ma dell'esistenza, dell'essere reale; se invece ammettiamo, come fa il Rosmini, che abbiamo innata non l'idea dell'essere reale ma l'idea del possibile, la dimostrazione diventa sbagliata. Allora non si può più dire: « ecco una di quelle azioni che col mio spirito io pensavo », perchè io, avendo solo l'intuizione del possibile, *non pensavo* affatto un'azione. Invece, per essere esatti, si deve dire: « ecco qualcosa di nuovo che io, intuendo solo il possibile, *non* pensavo nel mio spirito ».

---

(1) Basti del resto pensare che l'azione prima (esistenza) che il Rosmini qui presuppone, è *determinata*, è « un ente esistente in un modo determinato », e perciò è ben diversa dall'essere possibile, che, come s'è visto, è *indeterminatissimo*.

E se io non pensavo già quest'azione, come posso ora pronunciare il giudizio primitivo? Come posso intendere la sensazione senza l'idea adatta a illuminarmela?

Il Pestalozza, che interpreta e svolge il pensiero del Rosmini, cade negli stessi errori del maestro. Egli dice: « La prima di tutte le affermazioni del nostro spirito, che è dire la conoscenza di un reale, è circoscritta alla semplice esistenza del reale stesso. Chi eccita lo spirito a quest'affermazione? Le sensazioni. Che mezzo adopera per affermare? L'idea congenita dell'esistenza. Che cosa afferma? La reale esistenza di un ente particolare. Come mai in ogni sensazione o complesso di sensazioni può vedere un ente? Pensando l'ente ideale penso l'azione prima in genere: sentendo, sento un'azione particolare; dunque tra l'azione pensata e l'azione reale passa quella relazione stessa che tra l'idea e la cosa, l'esemplare e l'esemplato, la possibilità e la realità (1) ».

Come abbiamo osservato, dire che lo spirito, per affermare, si serve dell'idea d'esistenza, mentre si dà come innata allo spirito stesso solo l'idea del possibile, è errato. Non è l'idea di esistenza l'idea innata! L'idea innata è quella dell'essere possibile, e in questa non è contenuta l'idea di esistenza.

È anche falso che, pensando l'ente ideale, si pensi l'azion prima in genere. L'ente ideale del Rosmini, ripeto, è l'ente possibile, e nell'ente possibile non c'è traccia di azione. È poi giusto dire (come fa il

---

(1) PESTALOZZA, *Elementi di Filosofia*. Ideologia e logica. Libro II, Parte 3ª, Cap. III.

Pestalozza) che fra l'azione pensata e l'azione reale passa quella relazione stessa che tra l'idea e la cosa. Ma il guaio è che noi, pensando il possibile, non pensiamo nessun'azione; quindi stabilire un rapporto fra l'azione reale e l'idea del possibile è lo stesso che stabilire un rapporto fra un soggetto particolare e un' idea che non abbia nulla a che fare con esso.

*
* *

Vediamo le conseguenze che derivano da quanto s'è dimostrato.

È facile notare che dall'impossibilità di dedurre dall'idea dell'essere possibile l'esistenza (e quindi di spiegare la percezione intellettiva) dipende l'impossibilità di dedurre l'idea di sostanza e di causa da quella dell'essere stesso. Infatti, se la sostanza e la causa appartengono al mondo delle esistenze, è naturale che, se l'idea del possibile non ci può dare notizia sull'esistenza, non ci potrà dare neppure le nozioni di sostanza e di causa. E in realtà la spiegazione che il Rosmini dà dell'origine di queste idee è uno dei punti più deboli e difettosi del suo sistema.

Il Rosmini dice che l'essere possibile è indeterminatissimo, ma si determina diventando le idee dei particolari; e come si determina? Vestendosi di modi. L'abbiamo già visto. I modi dell'ente si manifestano all'uomo mediante l'esperienza sensoriale: e quando all'uomo si sono manifestati questi modi, egli li attribuisce all'ente, perchè vede che non son altro che modi dell'ente stesso.

Ora, ammesso che l'ente da noi intuito non è se

non l'ente possibile, è lecito attribuire ad esso i modi che ci sono rivelati dall'esperienza? Questi modi s'accordano, armonizzano, con l'ente possibile, oppure cozzano con esso?

Ecco la questione da risolvere.

Il primo modo attribuito dal Rosmini all'ente possibile è la *sostanza*. La sostanza è una delle prime e più importanti determinazioni dell'ente. Ora si può attribuire così, senz'altro, questo modo all'ente possibile?

La sostanza secondo il Rosmini è « quella energia per la quale gli esseri attualmente esistono », ossia « quella energia che costituisce la loro attuale esistenza » (1). Dunque la sostanza non è che l'esistenza stessa della cosa. Infatti il Rosmini in un luogo del *Nuovo Saggio* dice: « Perciocchè, non essendo la sostanza che l'energia di esistere, ossia *l'attuale esistenza* di un ente, noi etc. (2). E in un altro luogo: « Un ente esistente è il medesimo che dire una sostanza, conciossiachè la sostanza è l'atto onde un essere esiste » (3).

Perciò il Rosmini riduce la spiegazione dell'origine dell'idea di sostanza alla spiegazione della percezione intellettiva. Nella percezione intellettiva secondo il Rosmini non facciamo che affermare l'esistenza dei particolari, e l'esistenza è la sostanza. Dunque spiegare in che modo possiamo dire « questa cosa esiste » è lo stesso che spiegare in che modo

---

(1) *Nuovo Saggio*, Sezione Quinta, Parte 4, Cap. II, Art. 2, parag. 3°.

(2) *Nuovo Saggio*, Sezione Quinta, Parte IV, Cap. II, Art. 5.

(3) *Nuovo Saggio*, Sezione Quinta, Parte IV, Cap. III, Art. 6.

giungiamo a dire: « questa è una sostanza ». Perciò, quando si dice che l'ente possibile si determina in modo da divenir sostanza, risorgono le stesse difficoltà che s'incontrano nello spiegare la percezione intellettiva. Prima di affermare: « Questa è una sostanza », noi eravamo nel mondo della possibilità, intuivamo solo l'essere possibile; ora invece abbiamo qualcosa d'esistente. Come si spiega questo passaggio dal mondo della possibilità al mondo dell'esistenza?

Si può rispondere: il passaggio si spiega considerando che l'essere possibile, visto in rapporto con l'esperienza sensata, è vestito del modo sostanza. Ma, come s'è detto, la sostanza non è altro che l'esistenza attuale, e non si sa come si possa attribuire questo modo, l'esistenza attuale, all'ente possibile, senza cadere in contraddizione.

Ma poi, come, per qual via, posso vestire il possibile del modo « sostanza »? Come posso concepire la sostanza avendo solo l'idea del possibile e la percezione sensoriale?

Le sensazioni non ci possono far vedere come dall'idea del possibile si passi a quella di sostanza, per la semplice ragione che esse son cieche; anzi, affinchè noi possiam dire: « Questa cosa esiste, è una sostanza », dobbiamo già, secondo il Rosmini stesso, aver l'idea di esistenza e di sostanza, ossia già abbiam dovuto compiere il passaggio dall'idea del possibile a quella di sostanza. Sicchè, ricorrendo all'esperienza sensoriale, si presuppone ciò che si deve spiegare; e allora risorge la domanda: come mai l'idea del possibile, determinandosi, diviene l'idea di sostanza?

Il Rosmini e i rosminiani, non accorgendosi di andare incontro a queste difficoltà, procedono sicuri nelle loro dimostrazioni. Il Pestalozza, per es., nello spiegare come sorga l'idea di sostanza, dice: « Nell'ente ideale si pensa un'azione, ma indeterminata, e però non si pensa ancora in particolare la sostanza, il cui concetto include quello di individuo e delle sue determinazioni. Ma ove noi applichiamo quell'idea a un individuo, allora ci si converte in idea di sostanza ». Lasciamo stare se si possa parlare d'un'azione indeterminata. Ma è poi vero che nell'ente possibile o ideale sia pensata un'azione ?

*
* *

Quello che abbiam detto della sostanza dobbiamo ripetere della causa.

La causa è l'ente che compie un'azione. Dice infatti il Rosmini: « Quando noi suppliamo l'ente nella percezione di un'*azione*, allora ci formiamo l'idea *di causa*, cioè di una sostanza che fa un'*azione* » (1).

Anche la causa è per il nostro filosofo un modo di cui vestiamo l'ente possibile. Ma è lecito attribuire questo modo all'ente possibile ?

La causa si riscontra nel mondo degli avvenimenti reali, poichè è un ente capace di agire, e tutto ciò che agisce ha un'esistenza, occupa un punto dello spazio e del tempo. Ora, se la causa è qualcosa d'esistente, e s'attribuisce come un modo all'ente possibile, il quale non può agire, non può produrre un'a-

---

(1) *Nuovo Saggio*, Sezione Quinta, Parte I, Cap. III.

zione nello spazio e nel tempo (1), risorgono le stesse difficoltà incontrate a proposito del modo « sostanza ».

Si dirà che l'idea del possibile può ricevere il modo « causa » in quanto nell'ente ideale o possibile già si pensa un'esistenza, un atto d'esistere, e quindi un'azione? Ma noi abbiamo già detto che quest'asserzione è ingiustificata e arbitraria.

Del resto il Rosmini stesso, quando fa la rassegna degli elementi e delle proprietà del possibile, non parla affatto d'esistenza nè d'azione, poichè non le può trovare nel possibile puro e semplice (2).

Sicchè, quando il Rosmini ci dice che noi, percepita colla coscienza un'azione, la riferiamo all'ente, la consideriamo come una sua determinazione, e allora percepiamo l'ente operante, cioè l'ente (che è già prima veduto da noi) unitamente all'azione che a lui si applica (1), dobbiamo osservare: ma noi non vediamo che l'essere possibile, e a quest'essere non si può

(1) « Per ben marcare la distinzione che passa tra l'idea e la realtà, conviene attendere alla diversa maniera di esistere e di operare propria dell'essere sotto le due forme ideale e reale. Gli esseri reali che noi *percepiamo* non sono che l'anima nostra e i corpi. Noi abbiamo la percezione di noi medesimi, perchè abbiamo un *sentimento*; e abbiamo quella dei corpi in quanto essi agiscono sul nostro sentimento, modificandolo. L'essere reale dunque è tutto fatto di sentimenti e di termini dei medesimi. All'incontro l'essere ideale opera sul nostro intelletto, illuminandolo. Il reale opera come *forza* sentendo o vero operando sul sentimento: l'ideale non ha altra azione che quella di far *conoscere* semplicemente; perciò la forma dell'essere ideale si distingue dalla forma dell'essere reale, come l'*idea* dal sentimento ». PESTALOZZA, *Elementi di filosofia*. Ideologia e logica. Libro II, Sezione Prima, Cap. I, Art. I.

(2) *Nuovo Saggio*, Sezione Quinta. Parte I. Cap. III.

riferire ed applicare l'azione, perchè agisce solo ciò che esiste, non ciò che è possibile.

Ecco come nel sistema del Rosmini l'origine delle idee di sostanza e di causa diventa un mistero. Perciò io, nell'esporre la dottrina del Rosmini, feci notare che, quando il grande filosofo deriva le idee pure dalla nozione dell'ente possibile, tutt'ad un tratto muta in certo modo procedimento. Prima ha mostrato come, intuendo l'essere possibile soltanto, senza riferirci affatto all'esperienza, noi possiamo scorgere nell'ente alcune idee elementari, le quali non sono che caratteri, proprietà naturali dell'essere stesso, e perciò son contenute in esso; queste idee sono: 1° l'idea di unità 2° dei numeri 3° di possibilità 4° di universalità 5° di necessità 6° d'immutabilità 7° e di assolutità. Quando invece passa a dimostrare l'origine dell'idea di sostanza e di causa, si riferisce continuamente all'esperienza.

Vero è che l'esperienza secondo il Rosmini interviene solo come semplice stimolo e occasione che eccita l'intelletto a distinguere le idee a priori e la ragione ad applicarle. Ma noi non possiamo fare a meno di domandare: come mai prima vedevamo queste idee intuendo direttamente l'ente possibile, e poi abbiamo avuto bisogno di riferirci all'esperienza sensoriale? Questa diversità di procedimento non vuol forse dire che si tratta di idee di natura diversa, e che le prime nel sistema rosminiano si possono trarre veramente dall'idea dell'ente possibile, mentre le altre no? Possiamo noi derivare l'idea d'esistenza, di sostanza, di causa dalla nozione del possibile puro e

(1) *Nuovo Saggio*, Sezione Quinta, Parte IV, Cap. IV, Art. V.

semplice? ossia possiamo giungere a concepire l'esistenza, la sostanza, la causa semplicemene analizzando e intuendo l'idea del possibile? No. Ma allora qui si tratta di idee diverse da quelle di prima.

Dunque, se noi non possiamo concepire l'idea di esistenza, di sostanza e di causa intuendo soltanto l'essere possibile, vuol dire che nel sistema rosminiano, mentre l'esperienza è considerata come qualcosa che non può darci una conoscenza vera e propria, perchè è cieca, acquista invece un grande valore, in quanto che ci dà il modo di concepire idee che non potremmo mai concepire, se intuissimo semplicemente l'ente ideale o possibile.

IV.

Le tre forme fondamentali dell'essere. — Come si vede, il fine che il Rosmini s'era proposto di raggiungere, ossia spiegare tutta la conoscenza umana con l'idea del possibile, dalla quale, secondo lui, derivano tutti i principî e tutte le idee supreme, si mostra a poco a poco irraggiungibile. Quell'unità, che al grande filosofo stava tanto a cuore di stabilire, diventa solo un desiderio irrealizzabile.

E in vero nelle opere del Rosmini stesso si può notare una certa deviazione, sia pure involontaria, dal cammino propostosi, e una certa rinunzia al tentativo di derivare tutte le idee dalla categoria unica del possibile. Infatti il Rosmini, specialmente nel *Saggio storico critico sulle categorie e la dialettica* e nella *Teosofia*, in cui tien sempre presenti le obiezioni degli avversari, ammette e considera dal punto di vista ontologico tre forme originarie o categorie

dell'essere: l'essere ideale o possibile, l'essere reale e l'essere morale. Sicchè sorge spontanea la domanda: non si ha forse più una categoria sola, suprema (l'essere possibile), ma si hanno tre categorie?

È vero che nel *Saggio sulle categorie* e nella *Teosofia* il Rosmini considera la questione dal punto di vista ontologico e non dal punto di vista ideologico. Ma ciò non toglie che le categorie ontologiche abbiano il valore di categorie conoscitive. Il Rosmini stesso nella *Teosofia* (Libro I, Cap. III, parag. 128) dice: « Veramente la parola *categoria* parrà piuttosto dialettica che ontologica. Ma è appunto la dialettica l'unico fonte, onde si può attingere il linguaggio dell'Ontologia, come c'insegna Platone. Poichè, essendo anche questa una scienza, non può parlare dell'essere che in quanto si fa conoscere e come si fa conoscere: appartenendo questa stessa virtù di farsi conoscere, come vedremo, alla natura dell'essere ».

Dunque le categorie ontologiche hanno lo stesso valore che le categorie della conoscenza; perciò non è ingiustificato il dubbio nostro se le categorie siano diventate tre, e non si abbia più, così, una categoria soltanto, una categoria suprema.

Si può osservare però che per il Rosmini queste forme supreme son sempre l'essere stesso. Egli dice: « Chiamiamo le forme dell'essere l'essere stesso che, sebbene tutto intiero, è in modi diversi a lui essenziali » (1).

Ma possiamo rispondere: il Rosmini dice che le tre categorie o forme originarie dell'essere sono sem-

(1) *Teosofia*, Libro I, cap. VI, parag. 148. Vedi anche parag. 170: « ciascuna forma è l'Essere stesso benchè in altro modo ».

pre l'essere stesso, che, sebbene tutt'intero, è in modi diversi a lui essenziali; ma quest'essere che si manifesta nelle forme fondamentali è qualcosa di reale? Il Rosmini stesso dice che è un astratto. « Vero è, egli scrive nella *Teosofia* (1), che in tutte e tre le forme si distingue l'Essere identico, ma quest'essere è un astratto che la mente stessa vede non poter stare da sè solo, nè potersi concepire da sè solo con un pensiero compiuto e intero, e però la mente nol concepisce così separato dalle sue forme, se non posteriormente anche di tempo, e sottintendendo la condizione che egli sia nelle sue forme, benchè prescinda dal considerare la distinzione di queste. E veramente se io penso l'essere senza più, astenendomi dalla distinzione delle forme, come accade nell'intuizione primitiva, che cosa penso io con ciò se non l'essere ideale, benchè non consideri l'idealità separata dall'Essere? Non si dà dunque veramente l'Essere nella mente nostra svestito delle sue forme se non per un'astrazione posteriore, e il non considerare le sue forme è appunto un non distinguerlo da esse. Che anzi, anche quando l'uomo per via d'astrazione distingue le forme tra loro, crede distinguere altresì l'Essere dalle forme; ma veramente coll'essere svestito dalle forme — non accorgendosene il pensatore — rimane sempre la forma ideale, senza la quale non potrebbesi in alcun modo concepire; e solo quella forma che l'uomo ha nella mente, e non può non avere, egli esclude dirò così dal suo calcolo, benchè non possa escluderla veramente dal suo pensiero. Sicchè l'essere deve concepirsi almeno nella forma

(1) Libro I, Cap. XIV, parag. 170.

ideale, anche quando l'uomo prescinde da questa forma per una specie d'ipotesi, e non la considera. Perocchè veramente altro è ciò che l'uomo *concepisce*, altro ciò che *considera* in ciò che concepisce ».

Dunque tutte le volte che l'uomo pensa l'essere, deve necessariamente pensarlo o nella forma ideale o nella forma reale o nella forma morale. Queste tre forme sono dunque le categorie vere. La categoria dell'essere identico non ha nessun valore. Infatti l'essere identico non si può concepire « da sé solo con un pensiero compiuto e intero », e allora che valore può avere per noi un'idea che non possiamo concepire? Il Rosmini si limita sempre a descrivere e a studiare le idee che son realmente nel nostro intelletto: come mai qui parla di una specie di *idea inconcepibile*? Può sembrar strano: eppure è così. Il Rosmini dice chiaramente che noi non possiamo concepire che le tre forme originarie dell'essere: queste dunque sono veramente idee. Poi « per una specie d'ipotesi » possiamo prescindere dalle forme originarie. Ma allora non abbiamo un'idea vera e propria; la mente nostra non fa che *considerare* in un modo speciale ciò che ha concepito, senza però che *concepisca* una nuova categoria. « Perocchè veramente altro è ciò che l'uomo *concepisce*, altro ciò che *considera* in ciò che concepisce ». È chiaro dunque che questo concetto dell'essere che tutto comprende è un'idea sfornita di valore. Il Rosmini stesso dimostra che noi non possiamo concepire l'essere svestito delle sue forme. Anche quando l'uomo crede di concepire l'essere svestito delle sue forme, gli resta sempre la forma ideale, senza la quale l'essere non si potrebbe concepire in nessun modo. Dunque l'essere identico

non ha nessuna esistenza e importanza. E allora perchè considerare le tre categorie fondamentali come espressioni di una stèssa cosa, se la loro identità è un'astrazione pura e semplice, se anzi è qualcosa che non si può pensare? « Le accennate *categorie*, dice il Rosmini (1), sono perfettamente divise tra loro. Infatti le parole *ideale, reale e morale* esprimono una reciproca opposizione per la quale quelle entità s'escludono a vicenda ». « Che tali forme siano perfettamente *divise* apparisce da questo, che per nessun verso ciò che è ideale, come tale, può divenire un'altra delle due forme, e la stessa inalterabilità è applicabile a ciascuna » (2). Ma allora? Se queste categorie s'escludono, come mai possono essere la stessa cosa (l'essere identico)? Quando mai i concetti che s'escludono sono diventati la stessa cosa?

Se il concetto di essere in quanto essere, svestito delle sue forme, fosse qualcosa di reale, i concetti di essere ideale, essere reale ed essere morale si potrebbero considerare come coordinati rispetto al concetto di essere in quanto essere (essere identico), perchè dipenderebbero nello stesso grado da un concetto soprordinato comune, e avrebbero nello stesso tempo alcune note differenziali, le quali farebbero sì che le loro estensioni si escludessero.

Si avrebbe allora questo schema:

Essere identico.

Essere ideale — Essere reale — Essere morale.

Ma quest'organizzazione di concetti è falsa, perchè il concetto di essere identico, secondo il Ro-

---

(1) *Teosofia*, Libro I, Cap. XVII, parag. 167.

(2) *Teosofia*, Libro I, Cap. XI, parag. 155.

smini stesso, è qualcosa d'insussistente. E allora l'essere ideale, l'essere reale e l'essere morale restano tre idee diverse, divise, fra le quali è impossibile stabilire quell'unità che vuole il Rosmini: si hanno cioè tre categorie vere e proprie, tre categorie distinte, non più una categoria sola.

Ecco come quell'edificio compatto e senza divisioni, in cui il Rosmini voleva stabilire un'unità radicale, si sfascia e mostra di derivare da più principî.

Resta però un'àncora di salvezza: per conservare l'unità, si può dimostrare cioè che in fondo l'essere reale e l'essere morale sono contenuti in un modo speciale (nel modo ideale) nell'essere ideale, il quale diviene perciò la ragion sufficiente delle tre categorie o forme dell'essere. Infatti il Rosmini tenta questa dimostrazione, e prova: 1° che l'essere reale e l'essere morale son contenuti nell'essere ideale, non nel modo loro proprio, ma nel modo ideale; 2° che quindi l'essere ideale si può considerare come la ragion sufficiente delle tre categorie o forme dell'essere, in quanto che noi, considerando quello, dobbiamo necessariamente concludere che devono esistere le altre due forme.

Esaminiamo la questione nei particolari.

« Nell'essenza ideale dell'essere, scrive il Rosmini, vi hanno anche le altre due forme, non nel modo loro proprio, ma nel modo ideale; perchè l'essenza ideale dell'essere comprende tutto l'essere, ma sempre al suo proprio modo: che consiste nel farlo conoscere *idealmente*, e non nel comunicarlo *realmente* o moralmente (1) ».

---

(1) *Teosofia*, Libro I, Cap. XIV, parag. 176.

Da questo punto di vista l'essere ideale è la categoria suprema, con la quale possiamo intendere ogni cosa. « L'idea universalissima che è l'Essere ideale,... abbraccia in sè tutto l'essere nel modo ideale, e perciò costituisce una suprema categoria (2) ».

Ora noi abbiamo mostrato che l'essere ideale (possibile) non può servire a farci intendere l'essere reale in quanto reale, l'essere reale in ciò che ha di caratteristico, di essenziale.

Il Rosmini però, fedele ai suoi principî, continua il suo ragionamento nel seguente modo: « Se anche la forma reale e la forma morale si contengono idealmente nella forma ideale, niuna meraviglia che da questa, che rappresenta la necessità dell'essere, si possa dedurre la necessità delle altre due forme: e la necessità loro è la loro ragione » (3).

Che l'essere ideale sia la ragion sufficiente delle tre categorie o forme dell'essere si dimostra così: « La ragione perchè l'essere è in tre forme, nè più nè menò, sta nell'essenza dell'essere conosciuto. Ma l'essenza dell'essere conosciuto è l'essere ideale. Laonde la forma ideale dell'essere si può acconciamente dire essere la ragione della trinità delle forme dell'essere. Il che, acciocchè si veda meglio, si consideri quanto segue.

« L'essere conosciuto nell'idea è necessario: dunque quell'essere essenziale è. Ma se quell'essere essenziale è, egli non può essere solo, cioè nella pura idea, ma deve avere un altro, cioè un reale. Dunque

---

(1) *Teosofia*, Libro I, Cap. XV, Art. I, parag. 177.
(2) *Teosofia*, Libro I, Cap. XIV, parag. 176.

l'essere ideale esige l'essere reale. Abbiamo dunque qui di necessità due forme dell'essere, l'ideale e la reale. Vediamo ora su che s'appoggi questo ragionamento.

« Esso muove dal principio che « l'essere, se fosse soltanto intelligibile e nulla più, non sarebbe essere, perchè involgerebbe una contraddizione ». Quando diciamo « essere intelligibile », altro non diciamo che essere ideale, ossia oggettivo. Proviamo l'accennato principio. Un essere non può dirsi intelligibile se nulla ci fosse che lo potesse intendere. Perocchè « intelligibile » esprime appunto la possibilità d'essere inteso. Affermando dunque che l'essere è intelligibile, affermo nello stesso tempo che c'è qualche cosa atta a intenderlo. Qualora dunque io dicessi che « c'è necessariamente un essere intelligibile e non c'è nulla che sia capace d'intenderlo », io affermerei e negherei nello stesso tempo la stessa cosa, cioè direi una proposizione contradditoria. Ma se, oltre l'intelligibile, c'è chi lo può intendere, dunque, oltre l'essere ideale, c'è l'essere reale, perchè chi può intendere è un subietto intelligente, e l'essere subiettivo è reale, per la stessa definizione. Dunque la forma ideale dell'essere esige la forma reale; e l'ultima ragione di questa esigenza è la necessità del principio di contraddizione. Ma il principio di contraddizione non è altro che lo stesso essere ideale applicato. Dunque *la ragione* di queste due forme è nella prima di esse, ossia nell'essere ideale.

« Si può dimostrare lo stesso anche partendo da un'altra proposizione, cioè che l'essere puramente ideale non può sussistere da sè solo, perchè ciò che

si conosce suppone una realtà anteriore alla conoscibilità, essendo la conoscibilità sempre di qualche cosa e non di nulla. La quale argomentazione abbiamo già usata nell'Ideologia.

« Osserveremo soltanto che non si potrebbe rilevare che l'essere ideale abbia quest'attitudine di servirci di principio a conoscere la necessità, che l'essere sia anche reale, se non dopo che noi abbiamo acquistato coll'esperienza il concetto di qualche realità, e quindi d'una realità in generale. Vi ha dunque nell'essere ideale la ragione della necessità, che l'essere sia anco reale: benchè questa ragione a noi non si manifesti nel primo intuito di esso, ma solamente dopo che, avendo già il concetto di realità in genere, ce ne vagliamo a interrogare e decifrare ciò che nell'essere ideale sta scritto quasi in iscrittura abbreviata ed arcana » (1).

Il Rosmini seguita a dimostrare come si deduca dall'essere ideale anche la necessità dell'essere morale. Noi ci fermiamo qui, perchè c'importa specialmente la deduzione dell'essere reale.

Innanzi tutto faccio notare che parrebbe che il Rosmini, dicendo che nell'essere ideale è contenuto l'essere reale nel *modo ideale*, volesse parlare di contenenza logica. Ma, non potendo naturalmente dimostrare che l'essere reale è contenuto nell'essere ideale come un'idea (nota) in un'altra o come la specie nel genere, cerca di provare come noi, intuendo l'essere ideale, ne possiamo dedurre l'esistenza necessaria dell'essere reale e dell'essere morale.

Ma gli si possono muovere varie obiezioni.

---

(1) *Teosofia*, Libro I, Cap. XIV, parag. 173-174.

Egli asserisce che un essere non si può dire intelligibile, se non c'è chi possa intenderlo, e che quindi, se s'afferma che l'essere è intelligibile, s'afferma nello stesso tempo che c'è qualcosa atto ad intenderlo (il soggetto reale). Ma si può domandare: e se non ci fosse nessuno che comprendesse l'ente, nessuno che ricevesse la luce dell'ente ideale, questo e le idee che sono sue espressioni, non avrebbero nessun valore? Tutti i filosofi che hanno studiato e analizzato il mondo ideale, hanno cercato di stabilirne la validità prescindendo intieramente dal soggetto conoscente. Le idee valgono e sono quel che sono anche se nessuno le contempla e afferra. Il Bolzano dice che le verità ideali valgono persino indipendentemente dall'autorità divina. Qualcosa non è vero perchè Dio lo riconosce come tale, ma al contrario Dio lo riconosce come tale, perchè è vero. Del resto il Rosmini stesso dice che la parola « intelligibile » esprime la *possibilità* d'essere inteso, e la possibilità non è l'attualità, ossia, affinchè le idee abbiano il loro valore, non è necessario che esista effettivamente un soggetto capace d'intenderle. Questo soggetto può esistere o non esistere; i principî ideali hanno sempre il loro valore.

Inoltre, anche ammesso che, affermando e ponendo l'intelligibilità dell'essere, s'afferma nello stesso tempo che c'è qualcosa atto a intenderlo, non segue necessariamente che questo qualcosa sia il soggetto reale esistente *hic et nunc*. Restiamo ai presupposti del Rosmini stesso. Ebbene, non c'è dubbio che il Rosmini credesse all'esistenza di Dio. Dunque il qualcosa atto a conoscer l'essere intelligibile potrebbe essere appunto l'Assoluto, la *souveraine raison,* come dice il

Malebranche (1). Anche se il sòggetto reale non esistesse, ci sarebbe questa ragione suprema, che intuirebbe l'essere ideale. Perciò l'essere intelligibile non implica necessariamente l'esistenza del soggetto reale conoscente: esso può essere benissimo intelligibile per la ragione dell'Assoluto.

Infine dirò che, anche ammesso che l'essere intelligibile implichi necessariamente l'esistenza d'un soggetto reale conoscente, si deve però badare che non tutto l'essere reale è conoscente; c'è una parte di quest'essere reale, che non è capace di conoscere. E che rapporto passa fra quest'essere « incapace di conoscere » e l'essere intelligibile? L'essere intelligibile implica anche l'esistenza di quest'altra parte dell'essere reale? E perchè il Rosmini non ha mostrato come dall'essere ideale si possa dedurre la necessità di tale parte dell'essere reale? Perchè s'è limitato a dedurre solo l'essere reale « capace di conoscere »?

Non ci tratteniamo a discorrere dell'altra dimostrazione, secondo cui l'essere ideale non può sussistere da sè solo, essendo la conoscibilità sempre di qualche cosa e non di nulla. Poichè il Rosmini stesso osserva che, solo dopo che noi abbiamo acquistato con l'esperienza il concetto di qualche realtà, e quindi di una realtà in genere, possiamo rilevare che l'essere ideale ha l'attitudine di servirci come principio a conoscere la necessità che l'essere sia anche reale. Il che vuol dire che la necessità dell'essére reale non si può dedurre immediatamente dall'essere ideale: poichè la si dovrebbe dedurre indipendentemente

(1) *Recherche de la vérité*. Libro III. Parte II, Cap. VIII.

da ogni esperienza. Se invece abbiamo bisogno di presupporre l'esperienza, vuol dire che l'essere reale non si può dedurre immediatamente e necessariamente dall'essere possibile.

*
* *

Riepilogando possiamo dunque dire che si trova una conferma dell'impossibilità di spiegare tutta la conoscenza umana con la sola idea del possibile in alcune opere del Rosmini stesso, in cui egli pone a fondamento del suo sistema tre categorie supreme: l'essere ideale, l'essere reale e l'essere morale. Vero è che il Rosmini cerca di ridurre queste tre forme all'essere identico: ma quest'essere identico non ha nessun valore e in fondo s'identifica con una delle tre forme (l'essere ideale). Perciò le tre categorie fondamentali restano distinte, opposte. Il Rosmini stesso dice che queste categorie s'escludono, ed è impossibile che le idee che s'escludono diventino la stessa cosa, sol perchè hanno in comune la nota generalissima di essere. Neppure la dimostrazione con cui il Rosmini cerca di persuaderci che dall'essere ideale si possa dedurre la necessità dell'essere reale raggiunge il suo intento 1° perchè l'essere ideale ha valore indipendentemente dal soggetto reale che lo conosce, 2° perchè il qualcosa atto ad intendere l'essere intelligibile non è necessariamente il soggetto reale, potendo essere benissimo la ragione sovrana dell'Assoluto, 3° perchè non tutto l'essere reale è capace di conoscere; e allora quest'essere reale incapace di conoscere resta escluso dalla deduzione.

V.

Le obiezioni del Balmes. — Finora gli avversarî del Rosmini, se si tolgono alcune loro obiezioni sul modo di concepire il rapporto fra l'idea dell'essere e le altre idee e sul modo di generarsi di queste da quella, si sono limitati a dimostrare come nell' idea del possibile non sia contenuta l'esistenza dei reali. Il Balmes invece non si ferma a questa dimostrazione, ma fa vedere come l'essere possibile non possa spiegarci e darci ragione delle idee e dei principî supremi della mente. Da questo punto di vista le osservazioni del grande filosofo spagnolo meritano una considerazione speciale (1).

Il Balmes non ammette che l'oggetto del nostro intelletto sia l'ente possibile, ma, discordando in ciò dal Rosmini, sostiene che l'oggetto dell'intelletto sia l'essere attuale, l'esistenza. Ma questo importa poco per il problema nostro. Il Balmes però, trattando dell'ente, fa alcune osservazioni generali, le quali dimostrano che la dottrina del Rosmini presenta difetti e lacune.

Il Balmes crede che l'idea dell'ente non sia l'unica forma che l'intelletto concepisce, ma che piuttosto sia *una* condizione essenziale per ogni percezione.

Che l'idea dell'ente non sia l'unica forma dell' intelletto, si vede chiaro, se si considera che questa

(1) Queste osservazioni si trovano nel suo libro *Filosofia fundamental*, pubblicato la prima volta a Barcellona, nel 1846 ; trad. italiana, Parma, 1854.

idea in sé non racchiude nessuna determinazione, nessuna molteplicità, non esprime altro che l'essere in tutta la sua astrazione; dunque se l'intelletto non percepisse negli oggetti altra cosa che quest'idea, non conoscerebbe le loro differenze; perchè non potrebbe far altro che percepire ciò che è comune a tutti: l'essere.

Se si dice (come fa il Rosmini) che queste differenze percepite sono anch'esse maniere d'essere, modificazioni di ciò che è rappresentato nell'idea generale, già s'ammette che l'essere in sè non è l'unica forma percepita; poichè la modificazione, la maniera d'essere aggiunge qualche cosa all'idea dell'essere. Il triangolo rettangolo è una specie di triangolo; la sua idea è una modificazione dell'idea generica, ma nessuno dirà che l'idea di rettangolo non aggiunga nulla a quella di triangolo, e che siano una stessa cosa. S'ha da dire parimenti dell'idea dell'ente e delle sue modificazioni (1).

Inoltre, siccome l'idea dell'essere è un'idea indeterminata, bisogna notare che le idee indeterminate (come quelle di sostanza e d'accidente, di causa e d'effetto, di non essere etc.) non possono farci concepire nessuna cosa esistente o possibile, se non sono accompagnate da qualche idea determinata che dia ad esse un carattere particolare. Così l'essere ci rappresenta una cosa in astratto; ma se vogliamo concepire che questa cosa esiste o è possibile, ci occorre pensare che essa è un ente con proprietà caratteristiche. Quando si parla a noi di qualcosa che esiste, domandiamo subito, istintivamente,

---

(1) Balmes, *Filosofia fondamentale*, Libro V, Cap. VI.

quale sia la sua natura, che cosa essa sia. Dio per es. è l'essere per essenza, è lo stesso essere infinito, ma non rappresenterebbe nulla al nostro spirito, se non lo concepissimo non solo come essere, ma anche come essere attivo, intelligente, libero, e con le altre perfezioni della sua essenza infinita. Così l'idea di sostanza significa un essere permanente, che non inerisce, a mo' di modificazione, in un altro essere. Orbene quest'idea, presa nelle sue generalità, senz'altra determinazione che l'idea d'esistenza aggiunta all'idea dell'essere, non offre allo spirito nè un oggetto reale, nè un oggetto realizzabile. Acciocchè una sostanza esista o sia possibile, non basta la permanenza in generale, la sussistenza per sè stessa, la non inerenza a un oggetto, ma è necessario che s'aggiunga qualche nota caratteristica, qualche attributo, che determini l'idea generale di sostanza: per es. corporeo, intelligente, libero etc. Lo stesso si può dire dell'idea di causa o attività creatrice. Una causa attiva in generale non ci offre nulla nè di reale nè di possibile. Per concepire un'attività esistente, abbiamo bisogno di riferirci a un'attività determinata; non ci basta l' idea del fare o del poter fare in generale; è necessario che ci rappresentiamo l'azione esercitantesi in tale o tal'altra maniera, riferentesi ad oggetti determinati e producente non esseri in genere, ma esseri determinati, forniti di attributi caratteristici. Tutte queste determinazioni, che non si trovano nelle idee indeterminate, si pigliano dall'esperienza (1).

L'idea dell'essere dunque, essendo la più indeterminata di tutte, non ci procura per sè sola cognizioni

(1) *Filosofia fondamentale*, Libro IV, Cap. XXI.

positive. Se il nostro intelletto si limitasse ad essa, la percezione non ci darebbe altro che un concetto vago, incapace d'ogni combinazione. Bisogna quindi aggiungere alcune determinazioni, le quali non sono derivabili dall'essere senz'altro, ma aggiungono qualcosa all'essere.

C'è di più: la stessa negazione sarebbe qualcosa d' impossibile, se ammettessimo che l'intelletto non concepisce nulla se non in quanto è ente.

Il Rosmini dice che l'intelletto non concepisce il nulla; questo è vero nel senso che non si concepisce il nulla come qualche cosa, il che sarebbe contradditorio; ma da ciò non segue che noi non concepiamo in nessun modo il *nulla*. Il non essere è un nulla, tuttavia noi concepiamo il non essere. Si dirà (come fa appunto il Rosmini) che concepire il nulla, il non essere, non è concepire; ma ciò è falso; poichè concepire che una cosa non è, non è lo stesso che non concepirla. Nel primo caso c'è bisogno d'un giudizio negativo, nel secondo si ha la semplice assenza dell'atto intellettuale (1).

L'intuizione del non essere è dunque un atto positivo, e non si può dire che sia la stessa intuizione dell'essere, il che sarebbe contradditorio: seguirebbe che ogni volta che intuissimo l'essere, intuiremmo la sua negazione, il non essere, il che è assurdo.

Certo il non essere lo concepiamo sempre in rapporto all'essere: infatti un intelletto che concepisse solo il non essere, il non essere assoluto, senza

(1) « Così d'una pietra si può dire che non percepisce un'altra pietra, ma non si può dire che percepisca il non essere d'un'altra pietra ».

nessun' idea dell'essere, non concepirebbe nulla; ma questo non prova che le due idee non siano distinte e contradditorie.

Da ciò deriva che la combinazione primordiale della nostra intelligenza consiste nell'intuito dell'essere e nell' intuito del non essere. Per mezzo di questa combinazione concepiamo le idee più importanti; invece senza l'intuito del non essere, non ci sarebbe possibile pensare, poichè non avremmo altro che la concezione dell'essere, cioè un' intuizione fissa in un oggetto unico, identico, immutabile (1).

Riassumendo dunque possiamo dire che in fondo le critiche del Balmes son due: 1° l'idea dell'essere non è l'unica forma dell'intelletto; senza le idee determinate essa non ci darebbe cognizioni positive: 2° per concepire e spiegare molte idee e principî importanti è necessaria l'idea della negazione (del non essere). Specialmente la seconda di queste critiche mi sembra molto importante, e merita d'essere attentamente considerata.

Se noi avessimo semplicemente l'idea dell'essere, non potremmo uscire mai fuori di essa; il nostro pensiero resterebbe a contemplarsi quest'idea, se la girerebbe e rigirerebbe, per esaminarla in tutti i suoi aspetti, ma non sarebbe veramente vivo e fecondo. Acciocchè il pensiero esca da questo stato d'attività unilaterale, e si esplichi molteplicemente, dando origine al mondo delle idee e a tutta la trama dei rapporti complicati esistenti fra i concetti, deve compiere l'atto della negazione, servendosi dell'idea del non essere. Allora il corso del pensiero abbandona

(1) Balmes, *Filosofia fondamentale*. Libro V, Cap. IX e X.

la sua direzione unica, trabocca, direi quasi, rompendo gli argini che lo limitavano, esce fuori dell'ambito ristretto in cui si svolgeva, e si dirama, si espande, compiendo atti molteplici, diventando più ricco, mostrandosi veramente vivo e fecondo.

Quest'idea del non essere, così necessaria alla vita dell'intelletto, è irriducibile all'idea dell'essere. L'atto dell'affermare e l'atto del negare sono fondamentalmente opposti. Il nostro pensiero si esplica in due direzioni: in quella dell'affermare e in quella del negare. L'affermazione e la negazione sono come le due « radici del nostro pensiero », esprimono il ritmo del nostro pensiero; e, tolta una di esse, sarebbe spenta la vita della mente, sarebbe inesplicabile gran parte dell'attività razionale.

Senza la negazione non si spiega prima di tutto il principio di contraddizione.

In questo principio si stabilisce un rapporto fra l'idea dell'essere e quella del non essere, ossia s'afferma che queste due idee sono in un rapporto d'esclusione. Ora non si capisce come mai potremmo enunciare il principio di contraddizione, se intuissimo solo l'essere. Fondandoci sull'idea dell'essere soltanto non possiamo dir altro se non che l'essere è l'essere. Se diciamo invece « l'essere *non* è il non essere » o « l'essere esclude il non essere », già abbiamo applicata l'idea del non essere; e questa non si può trarre dall'idea dell'essere puro e semplice, la quale anzi la esclude.

Di più si può obiettare al Rosmini: Voi credete che il principio di contraddizione si tragga dall'idea del possibile. Ma l'idea del possibile come sorge? Che cos'è il possibile? In verità io non posso formarmi l'i-

dea del possibile se non ricorrendo al principio di contraddizione. Infatti il possibile è ciò che non involge contraddizione; e che cosa è ciò che non involge contraddizione? Ecco che debbo riferirmi al principio detto. Questo afferma che niente può essere e nello stesso tempo non essere, ossia che quel che è e nello stesso tempo non è, è impossibile, contradditorio. Ciò che invece non è contradditorio è possibile. Ecco dunque la nozione del possibile ottenuta per mezzo del principio di contraddizione.

Ma, stabilito questo, ne deriva una conseguenza importante.

Una nozione, di cui mi valgo per formarmene un'altra, è anteriore a quest'altra nozione. Il Rosmini per es. pone come anteriore a tutte le idee l'idea dell'ente possibile, perchè essa è il presupposto di tutte le idee. Ora, se io trovo che la mente si vale di qualche nozione o principio per formarsi l'idea del possibile, vuol dire che quel principio o quella nozione è il presupposto dell'idea dell'ente possibile. Ma noi abbiamo visto che in realtà la mente, per arrivare all'idea dell'ente possibile, si fonda sul principio di contraddizione. Dunque questo è il presupposto dell'idea del possibile, e l'idea del possibile non è che un'applicazione del principio di contraddizione.

*
* *

Il Rosmini presenta anche il principio di ragion sufficiente come una suddivisione, un'espressione del principio di contraddizione; e, siccome il pricipio di contraddizione deriva, secondo lui, dall'idea dell'ente possibile, anche il principio di ragione, deriverebbe da tale idea.

Egli enuncia il principio di ragion sufficiente così: « Una ragion sufficiente è necessaria per dare all'ente una delle due note contradditorie » (*Logica*, Libro II, Sezione I, cap. IV, Art. I), e sol perchè dà a questo principio tale espressione, la quale lo pone in certo modo in rapporto col principio di contraddizione, crede di aver tratto il principio di ragione dal principio di contraddizione.

Ma è egli veramente nel giusto? Già basterebbe osservare: il principio di contraddizione non si può derivare dall'idea dell'essere possibile; quindi il principio di ragione, derivando da quello di contraddizione, subisce la stessa sorte di questo. Ma poi è facile accorgersi che è impossibile trarre il principio di ragione da quello di contraddizione. Infatti noi abbiamo due note contradditorie. Che cosa possiamo dire fondandoci sul principio di contraddizione? Non possiamo dir altro se non che esse non possono essere attribuite tutt'e due all'ente, ma che gliene può essere attribuita una sola. Questo ci permette di dire il principio di contraddizione: null'altro. Se poi affermiamo che ci dev'essere una ragion sufficiente per dare all'ente una delle due note contradditorie, abbiamo sorpassato il principio di contraddizione, e abbiamo applicato già un altro principio, il principio di ragione, che è del tutto indipendente dal primo. Il fatto che possiamo attribuire una sola delle due note all'ente è, come qualsiasi altro fatto, semplicemente un'*occasione* per l'applicazione del principio di ragione. *Dopo* che abbiam visto che, in forza del principio di contraddizione, si può attribuire una sola delle due note all'ente, diciamo: « Perchè noi però attribuiamo questa nota, ci dev'essere una ragione ». Questa ragione può

esser anche il principio di contraddizione (come nell'esempio del Rosmini); ma ciò non vuol dire che il principio di ragione derivi da quello di contraddizione. Adduciamo un esempio: io definisco il triangolo nella sua essenza, e vedo che da questa definizione derivano le proprietà del triangolo. Allora dico che l'essenza del triangolo è la ragion sufficiente delle proprietà del triangolo. Ma, dicendo ciò, ho io forse dimostrato che il principio di ragione deriva dalla definizione del triangolo? No. Il fatto che l'essenza o la definizione del triangolo mi rende intelligibile le proprietà del triangolo, mi dà solo l'occasione per applicare il principio di ragione. Ma io devo già avere in mente questo, per poterlo applicare. Il principio di ragione è dunque indipendente dal principio di contraddizione; esso esprime un'esigenza speciale della mente, un'esigenza del tutto diversa da quella della mancanza di contraddizione; perciò non può esser derivato dal principio di contraddizione, come non può esser derivato da nessun altro principio razionale.

*
* *

Queste nostre osservazioni dimostrano che la critica del Balmes è giusta. Mi pare però che le obiezioni del Balmes si debbano completare dicendo che con l'idea dell'essere puro e semplice non è possibile spiegare non solo tutti i casi in cui si compie un atto di negazione, ma neppure tutti i casi in cui si manifesta l'attività riferente del pensiero.

L'attività riferente del pensiero è diversa dalla semplice negazione. In quella non si ha solo l'atto del negare, del distinguere, ma si ha anche la

comparazione di due termini. Ora nella comparazione certo i termini sono distinti l'uno dell'altro (e quindi si presuppone l'atto del negare e del distinguere), ma, di più, è visto qualcosa di positivo. Per es. se dico: il caldo è differente dal freddo, non solo dico che il caldo non è il freddo, ma dico qualcosa di più, ossia che il caldo è qualcosa di differente dal freddo: faccio così un'affermazione, con cui pongo qualcosa di positivo. Tant'è vero questo, che nella logica si fa distinzione fra il rapporto di *contraddizione* e quello di *contrarietà* dei concetti: nel primo caso si ha un concetto e la negazione di esso; nel secondo invece si ha prima un concetto e poi la posizione d'un altro concetto opposto al primo, il quale significa, come l'altro, una qualità positiva. Qualcosa di simile accade nel rapporto di differenza. Quando dico: il verde è differente dal bianco, sottintendo che il verde non è il bianco, e affermo qualcosa di più, ossia che il verde è una qualità vera e propria diversa dal bianco, non la semplice assenza del bianco.

Ora, se con la sola idea dell'essere non si spiega la negazione, tanto meno si può spiegare quest'attività riferente del pensiero; qui non solo si presuppone la negazione dell'essere, ma anche la posizione di qualcosa di positivo e di differente dall'essere: perchè si dice: « Quest'è un ente », e « Quest'altro è un ente differente dal primo »; ora come si spiega l'esistenza di questo qualcosa di diverso dall'essere, se tutto è l'essere?

Si potrebbe però osservare: con l'idea dell'essere soltanto è possibile spiegare almeno il rapporto d'identità, perchè in esso non facciamo che afferma-

re l'identità dell'essere con se stesso. Ma, se ben s'osserva, nel rapporto d'identità non si ha un rapporto vero e proprio o almeno non si ha un rapporto importante, poichè il secondo termine è la semplice ripetizione del primo; perciò i giudizi che enunciano rapporti d'identità, detti giudizi tautologici o, con parola inglese, *truisms*, non hanno nessun valore, perchè non ci dànno nessuna notizia sul soggetto della proposizione. Solo in un caso, nei giudizi tautologici, si ha un rapporto vero e importante: nel caso cioè che il secondo termine non sia la semplice ripetizione del primo, ma ne differisca in qualche modo, pur essendo espresso con lo stesso nome. S'intende però che allora non si ha un vero rapporto d'identità, ma un rapporto d'identità relativa, ossia, in fondo, un rapporto di diversità.

Con l'idea dell'essere soltanto dunque non è possibile spiegare il vero sapere riferente. Ecco perchè nel sistema del Rosmini, in cui si vuole spiegare tutto con l'idea dell'essere, senza riconoscere il valore e l'importanza dell'idea del non essere e delle idee di rapporti, non si spiega veramente l'attività riferente dell'intelletto. Infatti tutte le volte che si tratta di spiegar rapporti fra termini differenti, il sistema del Rosmini si mostra difettoso. Per es. nella spiegazione che il Rosmini dà del rapporto di somiglianza già si presuppone la conoscenza di questo rapporto. Egli dice che la somiglianza è il concetto della relazione sussistente fra più individui conoscibili con una sola idea, mentre la dissomiglianza è propria d'individui non conoscibili con una sola idea. Secondo lui dunque è l'idea che ci fa scorgere i rapporti di somiglianza. Ora è facile osservare che la ragione

deve prima aver visto un rapporto di somiglianza fra due oggetti per applicare ad essi la stessa idea. Se no, l'applicazione sarebbe fatta alla cieca. Io per poter considerare gli oggetti come appartenenti a una stessa classe, debbo già aver colto un rapporto di somiglianza fra questi oggetti. Sicchè la visione dei rapporti di somiglianza e di differenza è originaria, ed è uno dei presupposti della formazione delle idee.

***

Ma le manchevolezze della dottrina del Rosmini si rivelano specialmente in un punto del *Nuovo Saggio,* in cui egli cerca di ridurre tutte le categorie kantiane all'idea dell'essere possibile. Le categorie kantiane per il Rosmini sono idee generalissime, e, come vedremo, esse corrispondono a idee supreme di rapporti: ora, poichè, come s'è visto, con l'idea dell'essere soltanto non è possibile dar ragione del sapere riferente, il Rosmini qui ricorre all'espediente di considerare queste idee come derivanti dalla percezione sensoriale dei rapporti, illuminata dall'idea dell'essere possibile, e così s'impiglia in innumerevoli difficoltà.

Le categorie (forme) kantiane, osserva prima di tutto il Rosmini, non sono irriducibili: in fondo la forma superiore alle altre tre (*quantità*, *qualità* e *relazione*) è la *modalità*. Poichè si può benissimo concepire un ente possibile o esistente, senza essere obbligati a sapere *quando* sia, *quale* sia e che *relazioni* esso abbia. Dunque, se si può dare un atto dell'intelletto senza bisogno delle tre forme *quantità*, *qualità* e *relazione*, vuol dire che queste non so-

no tre forme *essenziali* e *necessarie* dell'intelletto. Invece non si può pensare il *quanto*, il *quale*, le *relazioni* di un oggetto, se questo non sia stato pensato prima o come *possibile* o come *esistente*. Quindi tutte tre le forme della *quantità*, *qualità* e *relazione* dipendono dalla forma della *modalità*, che è superiore a quelle tre, le quali solo mediante questa e dopo questa possono sussistere nel nostro intelletto.

Ora osservo: il fatto che io posso applicare una categoria senza applicarne un'altra, non vuol dire che le due categorie non siano entrambe originarie. Io posso benissimo considerare un aspetto d'un oggetto e trascurarne un altro; eppure può darsi che, se io non avessi la facoltà di applicare due categorie distinte, e possedessi una categoria sola, non comprenderei mai uno dei due aspetti dell'oggetto. Io posso benissimo per es. trascurare la possibilità o l'esistenza d'un ente. Se dico che il triangolo ha gli angoli interni uguali a due retti, o che il calore dilata i corpi, non voglio affatto predicare del triangolo o del calore l'esistenza o la possibilità; dunque io in questo caso trascuro l'esistenza, e non applico la categoria dell'essere, ma altre categorie. Certo il triangolo, il calore, i corpi sono enti; ma io in questo caso non dico affatto che essi siano enti; richiamo bensì l'attenzione su altri predicati degli oggetti. Dunque trascuro l'aspetto « esistenza » o « possibilità ». Questo però mi autorizza ad affermare che la categoria dell'essere non è originaria? No; perchè, se io posso applicare una categoria senza applicarne un'altra, non vuol dire che la categoria che non applico dipenda e derivi da quella che applico; possono

essere benissimo indipendenti l'una dall'altra e irriducibili.

Sicchè da quanto s'è detto deriva: 1° che l'intelletto può compiere un suo atto trascurando nel suo oggetto l'aspetto « possibilità » o « esistenza » ; il che è dimostrato dagli esempi addotti. 2° inoltre il fatto che io applico una categoria senza applicarne un'altra non mi dimostra che la seconda categoria derivi e dipenda dalla prima, perchè posso benissimo considerare aspetti *diversi* della realtà in momenti *diversi*, con atti *diversi* del mio intelletto. Premesse queste considerazioni generali, veniamo ad esaminare qualche categoria in particolare.

« Rispetto all'idea di azione, dice il Rosmini, conviene osservare che non solo l'intelletto percepisce *l'azione*, ma ancora il *senso* la percepisce, esperimentandola.

« Ora non può mettersi già fra le categorie *l'azione particolare* in quanto è percepita dal senso, ma solo *l'azione* percepita dall'intelletto, o, che è il medesimo, il *concetto* dell'*azione*.

« Ma come egli avviene che l'*azione particolare* percepita dal senso si fa universale, quando ella diventa l'oggetto dell'intelletto? Ciò avviene per la virtù che ha l'intelletto di considerare l'azione particolare sperimentata dal senso, come *possibile* a ripetersi un numero indefinito di volte. È dunque l'aggiunta della *possibilità* quella che rende l'azione un *concetto universale*. Il medesimo dite quando io astraggo ciò che costituisce la natura dell'azione in generale, e lascio di considerare le particolarità delle diverse specie di azione. Il concetto adunque di azione, sottomesso all'analisi, trovasi che non è

tutto pura forma dell'intelletto, ma ch'egli è composto 1° d'un elemento *materiale* in quanto si riferisce alle azioni sperimentate dal nostro senso, 2° e di un elemento formale in quanto il nostro intelletto aggiunge la forma della *possibilità*, e così astrae ed universalizza le azioni particolari ». (*Nuovo Saggio*, l. c.).

Come si vede, il presupposto della dimostrazione rosminiana è che noi percepiamo l'azione con i sensi; se si prova che questo presupposto è falso, la dimostrazione diventa erronea. Ora noi dobbiamo precisamente domandarci: si percepisce con i sensi l'azione?

L'azione è un rapporto, una relazione, un legame particolare che si stabilisce fra due termini. In un dato oggetto si ha un mutamento; a questo ne segue un altro in un altro oggetto; se questi due mutamenti sono collegati in maniera che il secondo non abbia principio in se stesso, ma nell'altro, ossia se l'insorgere del secondo mutamento dipende dall'insorgere dell'altro, allora diciamo che fra i due mutamenti passa il rapporto speciale di azione e passione. È vero che si parla di azioni *immanenti*; ma anche in queste si distingue il punto in cui ha origine il processo di mutamento e il punto in cui questo processo termina.

Ora si può dire che noi *sentiamo* l'azione?

È noto che David Hume ha dimostrato, con un'analisi finissima, che noi non percepiamo mai nell'esperienza questo rapporto. Consideriamo, egli dice, una palla che colpisce un'altra palla e la mette in movimento. Che cosa percepiamo con i sensi? Percepiamo soltanto due cangiamenti: lo spostamento di una palla e la sostituzione del moto della seconda

palla al moto della prima, ovvero l'arresto della prima. Noi percepiamo dunque un mutamento nella palla A; a questo ne succede un altro nella palla B, senza che sappiamo come e perchè. Nell'esperienza sensoriale non apprendiamo altro che questi cangiamenti; la *connessione* dei due cangiamenti ci sfugge (1). Tant'è vero questo che il Malebranche e il Leibniz hanno negato la possibilità dell'azione d'un corpo su un altro. Ora, se l'azione d'un corpo fosse percettibile coi sensi, tale ipotesi non sarebbe stata possibile. Questi filosofi si sarebbero messi in opposizione con i fatti, e sarebbe bastato ricordar loro i dati della sensibilità.

L'analisi dello Hume è stata generalmente riconosciuta giusta. Ma sopratutto il Lotze ha mostrato che, se si cerca di spiegare l'azione considerandola come una cosa o causa, ovvero come un attributo che passi da un ente in un altro, cioè come qualcosa di percettibile coi sensisi, cade in un numero stragrande di assurdità (2). Perciò si deve riconoscere che l'a-

(1) Neppure nell'esperienza interna si percepisce l'azione, poichè anche in essa cogliamo solo una successione di cangiamenti, non l'azione come azione.

(2) Si crede, dice il Lotze, di rendersi intelligibile l'azione interponendo una grande quantità di termini medî fra la causa prima e l'effetto ultimo. E non si bada che questa molteplicità di termini medî connessi fra loro non fa altro che aumentare il numero dei fatti da spiegare, e che resta sempre insoluto il problema generale: come sia possibile la relazione reciproca fra elementi diversi. Solo in un caso si vedrebbe chiaro: nel caso cioè che si potesse concepire l'azione come una *cosa* percepibile E, che, capace di avere una realtà indipendente, si separasse dal corpo A, con cui era prima connessa, e venisse in connessione con B. Ma, rappresentandosi così il processo, non sarebbe dissipato affatto il mistero. Se un corpo umido A, asciugandosi, bagna

zione non è qualcosa di percettibile; noi percepiamo solo i due cangiamenti; l'azione invece è semplicemente un rapporto *pensato* dalla mente.

Stabilito questo, la dimostrazione del Rosmini si rivela erronea. Se noi non possiamo percepire coi sensi l'azione come azione, non abbiamo più il dato sensoriale, considerando il quale nella sua possibilità, dovremmo giungere al concetto di azione.

*
* *

Ciò che il Rosmini ha detto dell'azione ripete a proposito della quantità e della qualità. Anche in

---

un corpo B, prima asciutto, avviene che qualcosa, cioè l'acqua, passa da A in B e produce in B un cangiamento. Ebbene, possiamo dire d'aver spiegata l'azione, indicando semplicemente il passaggio dell'acqua da un corpo all'altro? Ma quando l'acqua ha raggiunto il suo nuovo posto nel corpo B, sorge la domanda: quale azione è capace di esercitar qui per costringere gli elementi di B a cambiare le loro posizioni reciproche? È chiaro dunque che, dove osserviamo una causa transiens nel senso vero e proprio, il passaggio da A a B di un E capace di movimento indipendente è solo, diciamo così, la preparazione dell'azione (Einleitung der Wirkung); l'azione comincia, in modo del tutto oscuro e incomprensibile, solo quando il passaggio è bell'e compiuto.

Si potrebbe credere di spiegare l'avvenimento dicendo che non passa da A in B una cosa, una causa, ma un attributo, una qualità, una forza, uno *stato* E. Anche in questo caso si avrebbe qualcosa di percettibile, che passerebbe da un corpo all'altro. Ma a questa spiegazione s'oppone il principio della vecchia metafisica: *attributa non separantur a substantiis*. Nessuno stato E può staccarsi dalla cosa A, sussistere, sia pure per un tempo infinitamente breve, fra A e B, come stato puro e semplice, come stato di nessuna cosa, e congiungersi poi con B, divenendo suo stato. Che cos'è un attributo, una qualità che non sia qualità di nessuna cosa? È concepibile un attributo siffatto? Vedi: LOTZE, *Microcosmo*, Vol. I, Libro III, Cap. I. Traduz. Bonatelli. Pavia, 1911, e LOTZE, *Metaphysik*, Erstes Buch, Viertes Kapitel, Leipzig, 1884.

queste distingue un elemento materiale, percettibile coi sensi, e un elemento formale. « E in vero anche gli oggetti del mio senso hanno una certa *quantità* ed un certa *qualità*. Ora la *quantità* e qualità percepita dal mio senso non è menomamente la forma del mio intelletto. La *quantità* adunque e la *qualità* che è concetto, e secondo Kant anche forma del mio intelletto, non è la quantità e qualità particolare, ma la quantità e qualità considerata in universale.

« Ora, ripetendo lo stesso discorso fatto relativamente al concetto di *azione*, onde si forma la *quantità* e la *qualità* in universale? Quando io penso una quantità particolare, e la penso insieme come puramente *possibile*, io con ciò solo la ho resa *universale*. Che se da questa idea di quella quantità possibile io astraggo i caratteri che la specificano e così la universalizzo, ho in questa idea la quantità in genere.

« La *quantità* dunque o la *qualità* non è oggetto del mio intelletto di natura sua, come fosse da sè forma del medesimo, ma ell'ha bisogno, per divenir tale, d'essere informata da un'altra forma, e la forma che l'intelletto mio le aggiunge è appunto la *possibilità*.

« La *quantità* e la *qualità* sono adunque per sè *materia*; ed è il mio intelletto che, informandole, le rende un suo concetto.

« Questo *concetto* adunque della quantità e della qualità, analizzato, non ha null'altro di formale in sè, se non *l'idea* di possibilità o di *ente in universale* ». (*Nuovo Saggio*, l. c.)

Fermiamoci a parlare specialmente della categoria « quantità », che è molto importante.

Secondo il Rosmini dunque noi percepiamo la quantità con i sensi; la quantità così percepita però, essendo qualcosa di particolare, non è un'idea; acciocchè essa diventi un'idea, basta pensarla come puramente possibile; allora non si ha più qualcosa di particolare, ma si ha un universale, un'idea (1).

Anche qui però bisogna vedere se noi percepiamo la quantità con i sensi. La quantità è un oggetto concreto, percettibile? La quantità è, se no, qualcosa d'inerente a una determinata classe di oggetti, una proprietà di certi oggetti, ovvero è una relazione pensata dal soggetto?

---

(1) Veramente il Pestalozza definisce la *quantità* come un rapporto del tutto rispetto alle parti, e la fa derivare, in fondo, dall'idea d'unità, la quale presuppone poi l'idea dell'ente possibile (Vedi Parte I. del nostro lavoro, VII). Forse egli si fonda su ciò che dice il maestro nella IV parte della Sezione V (cap. I, art. I e III) del *Nuovo Saggio*, dove in realtà il Rosmini pone l'idea dell'unità e dei numeri fra le idee elementari dell'essere, e segue S. Agostino, il quale dice che rationem veritatemque numerorum et invertibilem sinceramque consistere et omnibus ratiocinantibus ad videndum esse communem. (*De Lib. arbitrio*, II, VIII). Io confesso che non so darmi ragione della spiegazione diversa che il Rosmini dà poi della quantità nella Sezione IV (cap. IV, art. II) del *Nuovo Saggio*. Forse egli crede che l'idea della quantità differisca essenzialmente dall'idea di numero? Ma perchè non ha spiegato che cosa si debba intendere per quantità? A me pare che non possiamo formarci l'idea della quantità prescindendo dall'idea di numero. La quantità è il molteplice, e il molteplice è il numero (il numero è un molteplice composto di date unità). Anche il Corte dice che l'idea di numero deriva da quella di ente, ma non parla della quantità (Corte. *Elementi di filosofia*, Vol. I, Antropologia, appendice). Del resto, anche ammesso che il Rosmini deduca l'idea di numero da quella di unità, si può osservare: l'idea d'unità è la condizione necessaria, ma non sufficiente perchè si concepisca un rapporto di distinzione e di molteplicità. Infatti io posso benissimo considerare separa-

La quantità, il numero non è qualcosa d'inerente a una determinata classe d'oggetti: questo ci è dimostrato dal fatto che la considerazione della quantità varia secondo l'atteggiamento che assume la mia mente dinanzi agli oggetti. Io posso per es. considerare in un individuo le varie parti che lo compongono, e allora ciò che prima era un'unità diventa un aggregato; oppure posso considerare ciò che prima era un aggregato come l'unità d'un aggregato più complesso. Dunque ciò che prima era uno (1) diventa un aggregato (per es. 5): oppure ciò che era un aggregato (5) diventa uno (1): questa è la più bella prova che il numero non è un carattere, una proprietà degli oggetti; se fosse tale, non potrebbe variare secondo l'atteggiamento, diciamo così, del soggetto.

Gli oggetti del mio senso, dice il Rosmini, hanno una certa quantità; ed egli non bada che essi hanno una certa quantità, sol perchè noi consideriamo dal punto di vista quantitativo gli oggetti. Certo in ogni rappresentazione d'un oggetto sono impliciti vari rapporti; ma questi rapporti devono esser resi espliciti, chiari, dalla mente; se no, non sono veramente conosciuti. Noi per es. possiamo benissimo avere davanti a noi un gruppo di cinque oggetti, senza pen-

---

tamente ciascuna delle cose che mi son presenti e pensare che ognuna è un'unità, è identica a se stessa, senza riflettere che è distinta dalle altre e forma insieme con queste un complesso. L'unità è sempre d'una cosa sola o d'un molteplice considerato come uno; sicchè l'idea d'unità non mi fa uscire dall'oggetto che considero. Invece per dire che tutte le unità da me considerate son distinte l'una dall'altra e costituiscono un complesso, debbo paragonarle e raccoglierle, stabilendo fra esse un rapporto speciale. Questo rapporto non si può derivare dall'idea d'unità, è originario.

sare che essi formano un aggregato, che rappresentano cioè una quantità (che sono cinque). Perchè questi oggetti ci appariscano come un aggregato, come una quantità discreta, è necessario che stabiliamo rapporti fra essi; questi rapporti non sono più qualcosa di percettibile coi sensi; gli oggetti, sì, sono percettibili, ma i rapporti che passano fra essi son solo pensati dalla mente.

Una conferma di ciò che diciamo si trova nel fatto che non si può immaginare un numero, perchè il numero non è qualcosa di concreto, di esistente nella realtà esterna, ma si risolve in rapporti intercedenti fra le cose. Se per es. cerchiamo di rappresentarci il numero *sei*, possiamo immaginare sei oggetti, sei dita, sei punti, ma queste dita, questi punti non sono il numero sei, essi sono semplicemente *l'occasione* perchè la mente stabilisca rapporti fra essi e concepisca il numero. L'idea del numero sei, in altri termini, non è se non l'idea del rapporto che passa fra sei e i numeri antecedenti e susseguenti ($6 = 5 + 1$, ovvero $6 = 7 - 1$ etc.). Perciò, se noi andiamo a cercare nella realtà, nel mondo dei sussistenti, qualche cosa, qualche oggetto che corrisponda all'idea di numero, non troviamo niente, perchè il numero non è un oggetto come un frutto, una pietra etc. Il numero non è che un modo di considerare la realtà; perciò noi non possiamo trovare il numero realizzato nel modo esterno, ma nella realtà troveremo soltanto rispettate ed applicate le leggi del numero, le leggi secondo cui si esplica la funzione del numerare, del contare, dell'aggregare. Per es. di qualunque specie e natura siano gli oggetti da aggregare, sarà sempre vera la legge che $1 + 1 = 2$, $2 + 1 = 3$ etc. o che $6 =$

5 + 1, 7 = 6 + 1 etc. E questa legge resterà vera, anche se, dopo aver considerato sei oggetti come un aggregato, io considero quest'aggregato come un' unità di un aggregato maggiore, o se, dopo aver considerato un individuo come un'unità, lo considero nelle sue parti (come un aggregato). Dunque il numero, la quantità, non essendo un oggetto percettibile e rappresentabile con la fantasia, non essendo neppure una proprietà degli oggetti, ma riducendosi a rapporti *pensati* dalla mente fra le cose, non si può percepire con i sensi. Allora la spiegazione che il Rosmini dà dell'origine del concetto «quantità» si mostra erronea, perchè non si può considerare nella sua possibilità ciò che prima non si percepisce con i sensi. Manca la *materia*, informando la quale l'intelletto, secondo il Rosmini, dovrebbe giungere all'idea di quantità e di numero.

*
* *

Lo stesso procedimento segue il Rosmini nella spiegazione delle idee di spazio e di tempo. Anche queste per lui si risolvono in due elementi, cioè 1° nello spazio e nel tempo sperimentato, 2° e nel pensiero della *possibililà* di uno spazio e di un tempo ripetuto ed ampliato indefinitamente, vuoto di cose e di avvenimenti: la *possibilità* che di natura sua è uniforme e priva di limiti.

Anche qui dobbiamo ripetere la domanda: lo spazio e il tempo si percepiscono coi sensi?

Certo l'esperienza è il punto di partenza per la formazione dei concetti di spazio e di tempo. Per es. lo spazio è un ordinamento, una maniera d'ordinare

le cose, è insomma un complesso di rapporti. Ora non è possibile apprendere un ordinamento senza le cose ordinate; e le cose ordinate sono presentate a noi dai sensi. Ma lo spazio e il tempo in quanto tali, in quanto forme vuote, si risolvono in rapporti. Per es. che significato possiamo dare al tempo in quanto tale, se prescindiamo dai rapporti di simultaneità e successione? Perciò la spiegazione del Rosmini non è esatta: non si può dire che noi nell'esperienza sensoriale apprendiamo con i sensi lo spazio e il tempo, e poi li rendiamo concetti considerandoli nella loro possibilità. Nell'esperienza sensoriale si ha solo il punto di partenza, l'occasione per formarsi l'idea di spazio e di tempo, ma non si possono percepire lo spazio e il tempo, perchè questi si risolvono in complessi di rapporti. Ora, non potendosi percepire con i sensi lo spazio e il tempo, non si possono neppure considerare nella loro possibilità. Perciò nella dottrina rosminiana resta oscura e incomprensibile anche l'origine delle idee di spazio e di tempo.

*
* *

Osserverò in fine che, anche ammesso che si possano percepire con i sensi l'azione, la quantità, lo spazio, il tempo etc., non si sa come mai queste percezioni sensoriali divengano concetti, sol perchè sono considerati nella loro possibilità. Per giungere al concetto d'un oggetto, non basta aggiungere ai dati sensoriali l'idea di possibilità. Infatti la ragione, nell'elaborare il sentimento per ottenere il concetto, non dà nessuna importanza alla nota dell'essere possibile. Che vale la nota dell'essere possibile nel con-

cetto della rosa, per es. ? Nulla, e perciò è trascurata, non entra a far parte del contenuto essenziale dell'idea. Per avere il concetto d'una cosa invece bisogna, com'è noto, definirla indicandone il genere prossimo e la differenza specifica, bisogna insomma determinarne l'essenza intelligibile.

Riassumendo dunque possiamo dire : I, che il Rosmini non è nel giusto quando sostiene che l'idea del possibile, entrando in ogni atto del pensiero, è l'unica forma della mente ; perchè non è necessario che l'idea del possibile sia applicata in ogni giudizio, e perchè il fatto che io non applico una categoria in ogni atto del pensiero, non esclude che questa categoria sia originaria. II, che il Rosmini non riesce a ridurre tutte le categorie kantiane all'idea del possibile : 1° perchè egli crede che noi percepiamo con i sensi l'azione, la quantità, lo spazio, il tempo, mentre le idee d'azione, di quantità, di spazio e di tempo sono idee di rapporti, e i rapporti non si possono percepire con i sensi ; 2° perchè non basta considerare il dato sensoriale nella sua possibilità per formarsene il concetto.

CONCLUSIONE

Noi ci proponemmo d'esaminare se il tentativo del Rosmini di derivare tutto il razionale dall'idea unica del possibile, fosse riuscito.

Dall'esame delle critiche del Mamiani e del Gioberti è risultato: che l'idea del possibile non contiene in sè l'idea d'esistenza, e perciò non può illuminarci i reali in quanto reali, nè può servire a spiegare la percezione intellettiva. Tenendo presente questo risultato, abbiamo visto che l'idea del possibile non può ricevere i modi suggeriti dall'esperienza. Perciò non si possono considerare come sue determinazioni le idee di sostanza e di causa, e quindi non si posson derivare da essa i principî di sostanza e di causa.

Abbiamo trovato una conferma dell'impossibilità di ridurre tutte le idee e tutti i principî razionali all'idea del possibile nel fatto che il Rosmini, specialmente nella *Teosofia* e nel *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, considera l'essere ideale, l'essere reale e l'essere morale come le tre categorie supreme, come le tre forme fondamentali dell'essere.

Abbiamo dimostrato che queste tre categorie restano distinte e diverse, non ostante gli sforzi fatti dal Rosmini per unificarle.

In fine, esaminando le obiezioni del Balmes, ci siamo convinti che è impossibile derivare dall'idea dell'essere puro e semplice i concetti delle cose determinate e concrete e il così detto « sapere riferente » : sicchè il principio di contraddizione, il principio dell'esclusione del medio e tutti i concetti di rapporti, fra i quali rientrano le categorie, nel sistema del Rosmini restano inesplicabili.

La conclusione del nostro lavoro è quindi che non si può derivare dalla sola idea del possibile tutto ciò che c'è di razionale nella conoscenza umana. In questa si hanno parecchi concetti supremi e principii irriducibili l'uno all'altro. Perciò l'immagine a cui ricorremmo all'inizio del lavoro per chiarire il pensiero del Rosmini, ossia l'immagine della tenebra rotta da una sola sorgente da un sol fascio di luce immensa, infinita, non è esatta. Nel cielo del mondo ideale vi sono come tante fiamme, che illuminano il nostro intelletto e lo dirigono sulla via del vero.

Da questo punto di vista presentano dei vantaggi, rispetto al sistema del Rosmini, le concezioni moderne intorno al mondo delle idee.

Il Meinong per es. ha concepito una scienza d'idee, la « teoria degli oggetti », che è alla base di tutte le altre scienze. Questa teoria si occupa dell'oggetto in quanto tale, intendendo per oggetto non l'oggetto reale percettibile coi sensi, ma l'oggetto del pensiero, ossia l'idea considerata nel suo aspetto oggettivo. Ebbene, il Meinong non cerca di ridurre tutti gli oggetti del pensiero ad un unico oggetto supremo.

Per il Rosmini c'è un solo oggetto vero dell'intelletto: l'essere possibile. Questo dà la luce e l'oggettività a tutte le altre idee. Invece per il Meinong c'è una molteplicità d'oggetti, non un oggetto solo; tant'è vero che l'Ameseder, discepolo del Meinong, facendo una rassegna degli oggetti, ne enumera le classi più importanti, ma non li riduce tutti a un'idea unica (1).

Parimenti E. Husserl, nella sua « logica pura », ammette non una categoria unica, ma una molteplicità di categorie (2). In questo modo il Meinong e l'Husserl non devono storcere il significato di alcuni principî e concetti, come invece è costretto a fare talvolta il Rosmini.

Non si creda però che noi, con la nostra indagine, si sia voluto dimostrar vana l'opera del Rosmini e offuscarne la gloria. Egli è troppo grande ed è vestito di luce troppo viva, per temere la nostra critica. Nella sua dottrina ci sono, riguardo al mondo delle idee, parti vitali e verità che resistono ad ogni obiezione. Ecco infatti i risultati positivi della nostra indagine.

1° *L'esistenza del mondo delle idee.* Il mondo delle idee esiste, non è un « regno di fantasmi », come voleva lo Stirner. Esso senza dubbio non esiste nello spazio e nel tempo come la materia, o semplicemente nel tempo, come i fatti psichici; ma esiste in un

---

(1) *Beiträge zur Grundlegung der Gegenstandstheorie* nelle *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* del MEINONG, Leipzig, 1904.

(2) E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Halle, 1900, Erster Theil.

modo speciale, avendo un essere o esistenza *ideale*, che è fuori dello spazio e del tempo. Sarebbe vano per es. dire che un principio logico o un concetto generale esiste come una pietra, una casa etc.; ma sarebbe parimente vano dire che non esiste affatto, che non è nulla, poichè esso vale e manifesta la sua realtà illuminando l'intelletto e rivelandogli l'essenza intelligibile delle cose.

Il pregiudizio di considerare l'idea come qualcosa d'irreale e di fantastico dipende dal pregiudizio di considerare come veramente esistente solo ciò che è percettibile coi sensi ed occupa un punto nello spazio e nel tempo. Ma c'è un'altra forma d'essere: *il valore*, che non è un nulla, ma è qualcosa d'esistente (nel modo ideale); tant'è vero che noi lo riconosciamo e affermiamo come obiettivo.

Questo mondo delle idee, che secondo il Rosmini rappresenta la base di tutto il sapere, è davvero importantissimo. Nelle nostre dimostrazioni razionali ci fondiamo su principî e concetti sempre più generali: proviamo A per mezzo di B, B per mezzo di C, C per mezzo di D etc., ma questo procedimento non può andare all'infinito. Dev'esserci dunque un punto di fermata; se no, non sarebbe possibile costruire la scienza su salde fondamenta. Orbene, nel mondo delle idee noi troviamo appunto la scaturigine prima della verità, troviamo i principî che non ricevono il loro splendore da altro, ma splendono di luce propria. Svanito dunque questo mondo delle idee, crollano le fondamenta d'ogni scienza; perciò l'ideologia o teoria degli oggetti, o comunque si voglia chiamare questa scienza suprema, è la base di tutto il sapere, è « la filosofia prima ».

2° *Oggettività delle idee.* Come già accennai nell'introduzione, il Rosmini rivolse tutti i suoi sforzi a cercar qualcosa d'oggettivo, che desse un saldo fondamento alla filosofia e a tutte le scienze in genere, e trovò questo qualcosa nell'*essere ideale.* L'essere ideale è il pensiero d'un ente oggettivo, ed entrando a far parte del contenuto di qualsiasi idea, dà l'oggettività ad ogni concetto.

Contro questa concezione sta non solo lo psicologismo moderno, che pone nell'esperienza interna, nella coscienza soggettiva, il fondamento d'ogni sapere, ma anche il così detto immanentismo, per cui è reale solo l'oggetto immanente, il contenuto della coscienza soggettiva, e solo di questo è possibile parlare.

È chiaro però che, quando affermiamo un principio razionale o concepiamo un'idea, compiamo, sì, degli atti psichici: questi atti sono soggettivi, sono espressioni della nostra soggettività; ma i termini di questi atti, ossia l'idea o la proposizione in sè, non sono soggettivi, poichè dobbiamo riconoscerli come qualcosa di contrapposto (obiectum) a noi, come qualcosa che vale in sè e per sè e che non si può distruggere nè mutare ad arbitrio. La verità insomma non è una creazione della nostra fantasia o un giuoco del nostro pensiero: essa ha valore oggettivo e s'impone alla mente di tutti indistintamente. Ben a ragione quindi il Bolzano disse che neppure Dio potrebbe mutare la verità in sè: Dio non può che riconoscerla.

Bisogna dunque nei nostri pensieri distinguere due momenti: l'atto, l'attività, e il termine a cui è diretto l'atto. L'atto è soggettivo, particolare, reale,

mentre il termine è oggettivo, universale, ideale: è insomma un'idea che illumina l'intelletto.

Può sembrar strano udir parlare di *oggetti del pensiero*; ma questo dipende dal pregiudizio che l'oggettività consista solo nella realtà (esistenza nello spazio e nel tempo) e che quindi solo i sensi possano dare oggetti. Ma se s'intende l'oggettività come va intesa, ossia come la presenza dinanzi alla coscienza di qualcosa che ha valore non soggettivo, ma oggettivo, allora diventa chiaro che anche l'intelletto può dare oggetti.

3° *Importanza dell'idea dell'essere.* Quest'importanza veramente è stata esagerata dal Rosmini, ma è certo che la categoria dell'essere è una delle condizioni essenziali e indispensabili della vita del pensiero, poichè, qualsiasi cosa noi pensiamo, dobbiamo pensarla come avente qualche forma d'essere. Anche del quadrato rotondo per es. si può dire che ha un'esistenza (ideale), poichè è un pensabile.

Solo che non basta la categoria dell'essere. Se questa fosse l'unica luce della mente, l'attività del pensiero sarebbe ben povera e scolorita. Invece la vita dell'intelletto è effettivamente molto ricca, poichè trae le sue forze da una molteplicità di scaturigini luminose.

4° *Impossibilità di derivare dall'esperienza pura e semplice i principî e i concetti supremi della ragione.* L'esperienza, com'è noto, coglie sempre ciò che è particolare, determinato, accidentale, esistente nello spazio e nel tempo, mentre tutto ciò che è razionale è universale, necessario, esistente fuori dello spazio e del tempo. È quindi evidente che, per quanto si faccia, non si potranno mai trarre le idee e i

principî razionali dalle percezioni sensoriali pure e semplici. Neppure tutto il così detto « sapere riferente », tutta la trama dei rapporti che son visti e posti dalla ragione tra i dati empirici, si può derivare dall'esperienza. I rapporti sono *pensabili*, ma non *sensibili*; non si possono percepire e toccare come un pezzo di materia. La differenza che passa per es. fra un oggetto rosso e un oggetto verde non è un terzo oggetto reale esistente tra i primi due, ma è semplicemente un rapporto visto ed affermato dalla mente.

È vero che sono stati fatti tentativi per trarre i principi logici e le leggi supreme del pensiero dall'esperienza. Il Mill per es. dice che il principio di contraddizione non è che una generalizzazione di certi fatti, la quale, in ultima analisi, si fonda su questo: che il credere e il non credere sono due stati di coscienza diversi, escludentisi fra loro, e che, anche fuori di noi, la luce e la tenebra, il rumore e il silenzio, il moto e la quiete, l'uguaglianza e la disuguaglianza, ogni fenomeno positivo e il suo negativo, sono fatti diversi, intieramente opposti, e dove si verifica l'uno, non si verifica l'altro (1). Ma è chiaro che il principio di contraddizione così interpretato non è più una legge del pensiero intrinsecamente necessaria ed evidente per se stessa, ma è una generalizzazione empirica che domani potrebbe anche mutare. Siccome però la logica è una scienza intrinsecamente necessaria e razionale, fondata su verità eterne e universalissime, non saprebbe che

(1) Mill, *Système de Logique*, trad. di L. Peisse, Livre II, Chap. VII, 4. Dello stesso parere del Mill. è lo Spencer.

frasi di una tale legge empirica. Lo stesso dicasi di tutti gli altri tentativi degli empiristi e psicologisti: essi non giungono mai a principî necessari e splendenti di luce propria (verità di ragione), ma solo a generalizzazioni empiriche (verità di fatto).

Il Rosmini, veramente, per spiegare i principî razionali e le idee supreme, ricorre alla teoria dell'innatismo, e pone come innata l'idea dell'essere. Ora, l'innatismo in fondo non dà una spiegazione e una soluzione del problema della conoscenza, e oggi non può esser più sostenuto; ma è senza dubbio vero che la ragione, all'occasione dell'esperienza, obbedendo ad *esigenze sue proprie*, che le s'impongono necessariamente, fa asserzioni che trascendono l'esperienza stessa e non si possono ricavare affatto da questa.

5° *Insufficienza dell'empirismo.* Quest'ultimo risultato della nostra indagine è strettamente connesso col quarto. È naturale che l'empirismo, non potendo spiegare soddisfacentemente i principî e i concetti supremi, che sono il presupposto d'ogni scienza, non può neppure dare le vere basi del sapere. S'impone quindi la necessità d'applicare il metodo ontologico o deduttivo insieme col metodo empirico, come fa appunto, e s'è visto, egregiamente il Rosmini nelle sue opere. Senza l'attività della ragione l'esperienza resterebbe un caos d'impressioni sparpagliate e sconnesse, e non darebbe mai il modo di arrivare a una vera scienza.

Queste sono le verità sulla conoscenza da noi rilevate nelle opere del Rosmini, e che ci sembrano acquisite per sempre, pur tenendo conto dei progressi, benchè in gran parte illusorî, delle nuove

correnti di pensiero. E se non furono scoperte di pianta dal pensatore di Rovereto, a lui riman tuttavia il merito d'averle rafforzate e utilizzate in modo nuovo ed originale in un momento in cui parevano soffocate e dimenticate. Non fosse che per questo Antonio Rosmini fu una grande luce, e tornerà ad essere ammirato ed amato quando lo spirito sempre più insoddisfatto dei nostri tempi rivolgerà le sue ansie verso i cieli luminosi del mondo delle idee, fuori del quale inutilmente forse cercherà l'anima umana il segreto della sua natura e del suo destino.

Biblioteca di Filosofia Contemporanea

DIRETTA DA ODOARDO CÀMPA

LIBRERIA EDITRICE MILANESE - MILANO

AFRICANO SPIR, *Saggi di Filosofia Critica*. Introd. di PIERO MARTINETTI.

« Con questo volume s'inaugura, sotto la direzione di Odoardo Campa, la ben promettente *Biblioteca di Filosofia Contemporanea*. A. Spir era fino a poco fa quasi sconosciuto in Italia e di suo non era tradotto che qualche scritto di filosofia della religione. La traduzione degli *Esquisses de Philosophie Critique* e la bella sintesi espositiva della filosofia del poco avventurato pensatore russo, premessavi dal Martinetti, sono un buon servigio reso alla cultura filosofica italiana, per il valore d'originalità che hanno molte delle teorie dello Spir ».

Cultura Filosofica, Anno VII, n. 3, Maggio-Giugno 1913.

PAUL CLAUDEL, *Arte Poetica*.

« La denominazione « *Arte Poetica* » è dal Claudel applicata all'universo e significa che l'universo è un processo di creazione continua. La pretesa della fisica di ridurlo a chiarezza costringendolo in leggi meccaniche par dunque assurda all'autore, che dedica una buona parte del suo trattato a criticare, in una forma fra poetica e filosofica, i concetti di causa e di tempo come son presupposti dalle scienze fisiche ».

Corriere della Sera, 11 Settembre 1913.

GIOVANNI PAPINI, *Sul Pragmatismo*. (Saggi e ricerche, 1903-1911).

« Il Papini che è stato uno dei più attivi fautori e propagatori delle nuove teorie in Italia, rinunziando a un suo primo proposito di offrire agli studiosi di filosofia una trattazione ordinata del Pragmatismo, riordina in questo volume i vari scritti da lui per la maggior parte pubblicati nella rivista il *Leonardo*, e anche in altre riviste italiane e straniere. È quanto basta a chiarire che cosa sia in sostanza questo *pragmatismo* in nome del quale se ne sono scritte di tutti i colori ».

Il Secolo, 22 Agosto 1913.

GIUSEPPE FERRARI, *La mente di G. D. Romagnosi*. Nuova ristampa (3ª edizione).

« Fra gli scritti filosofici di G. Ferrari questo sulla mente di G. D. Romagnosi era quasi interamente dimenticato.

« A cura di O. Campa, la « Biblioteca di Filosofia Contemporanea » ha voluto darne la ristampa, riparando così ad un ingiusto oblio e agevolandone la lettura agli studiosi.

« I giovani troveranno nelle dottrine del Ferrari un ardente spirito di verità e di libertà.

« Al lavoro del Ferrari fa seguito il *Cenno* che su di lui scrisse L. Ferri per i Lincei ».

Rivista d'Italia, 15 Novembre 1913.

LIBRERIA EDITRICE MILANESE

MILANO - VIA S. VITTORE AL TEATRO, 5

Autori del Rinnovamento Italiano

Vol. I. N. TOMMASÉO - **Canti Popolari Illirici**
a cura di D. BULFERETTI. . . . . L. 5

Vol. II. PLATONE - **Dialoghi** Volgarizzati da F. ACRI:
Parte I. . . . . » 5

Vol. III - Parte II . . . . . » 5

Vol. IV - Parte III . . . . . » 5

Alla nuova edizione dei Dialoghi di Platone attendeva personalmente e con grande amore l'illustre prof. Francesco Acri dell'Università di Bologna, morto improvvisamente il 21 Novembre dell'anno scorso. L'impareggiabile volgarizzatore ci affidò i tre nuovi volumi da lui licenziati con precise istruzioni che saranno fedelmente eseguite.

LIBRERIA EDITRICE MILANESE

MILANO - VIA S. VITTORE AL TEATRO, 5

IGINO PETRONE

IL DIRITTO DEL MONDO DELLO SPIRITO

Un volume in-8 grande di pag. 200, L. 4

ANTONIO GARBASSO

FISICA D'OGGI E FILOSOFIA DI DOMANI

Un volume in-8 grande di pag. 192 L. 3.50

MICHELE LOSACCO

RAZIONALISMO E MISTICISMO

SAGGI E PROFILI

Un volume di pag. 260, L. 3,50

C. RANZOLI

IL CASO NEL PENSIERO E NELLA VITA

Un volume in-8 di pag. 250, L. 3

BERNARDINO VARISCO

dell'Università di Roma

I MASSIMI PROBLEMI

SECONDA EDIZIONE

Un volume in-8 grande di pag. 350, L. 5

CONOSCI TE STESSO

SECONDA EDIZIONE

Un volume in-8 grande di pag. 350, L. 5

Biblioteca di Filosofia Contemporanea

DIRETTA DA ODOARDO CAMPA

MILANO - LIBRERIA EDITRICE MILANESE

Scritti inediti o rari o per la prima volta tradotti in italiano.

Volumi pubblicati:

A. SPIR, **Saggi di Filosofia critica.** Introd. di P. MARTINETTI.

PAUL CLAUDEL, **Arte Poetica.**

GIOVANNI PAPINI, **Sul Pragmatismo.**

GIUSEPPE FERRARI, **La mente di G. D. Romagnosi.**

MIGUEL DE UNAMUNO, **Del sentimento tragico della vita.** Parte prima.

G. CAPONE BRAGA, **Saggio su Rossini.**

Seguiranno:

MIGUEL DE UNAMUNO, **Del sentimento tragico della vita.** Parte seconda.

GIUSEPPE FERRARI, **La Filosofia della Rivoluzione.**

E. FŒRSTER-NIETZSCHE, **Nietzsche giovane.**

L. M. BILLIA, **Il mistero dell'Educazione.**

Prezzo del volume formato in-8 L. 2,50

Formato in-8 grande - L. 4,00

University of
Connecticut
Libraries

39153028455600

BOUND BY
HM